تفسیر

آیات العقائد

تقریرات درس آیت اللہ سید جعفر سبحانی

جلد ۲-۱

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحیم

آيات العقائد

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

ولایت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آیات العقائد

جلد ۱

مشخصات کتاب

سرشناسه : سیدان،سیدجعفر، ۱۳۱۳ -

عنوان و نام پدیدآور : آیات العقاید/ سیدجعفر سیدان؛ تحقیق مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر عجل الله فرجه.

مشخصات نشر : مشهد : ولایت، ۱۳۹۱

مشخصات ظاهری : ج.

شابک : ج.۲ ۹۷۸-۹۶۴-۶۱۷۲-۵۲-۴ :

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : فهرستنویسی بر اساس جلد دوم، ۱۳۹۲.

یادداشت : کتابنامه.

یادداشت : نمایه.

موضوع : تفاسیر شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : مجتمع علوم دینی حضرت ولی عصر (عج)

رده بندی کنگره : BP۹۸/س۸۷آ۹ ۱۳۰۰ی

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۱۷۹

شماره کتابشناسی ملی : ۳۱۶۲۸۲۶

ص: ۱

اشاره

فهرست مطالب

ص: ۷

عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا ۱۱۸

خداوند منزّه از اتّخاذ فرزند است ۱۱۹

سخن ناشر

اشاره

آنچه در این نوشتار ملاحظه می کنید، سلسله درس ها و مباحثی است که استاد معارف حضرت آیت الله سید جعفر سیّدان دامت برکاته در جمع گروهی از طلاب حوزه علمیه مشهد افاضه فرموده اند و به تفسیر و تبیین آیات اعتقادی پرداخته، پاره ای از انحرافات و برداشت های نادرستی را که از این آیات صورت گرفته بیان کرده اند.

این بحث ها که از نوار پیاده شده بود توسط برخی از شاگردان مورد اعتماد معظم له جهت استفاده بیشتر دانش پژوهان و شیفتگان مکتب اهل بیت، تلخیص، ویرایش و منبع یابی گردید و به صورت حاضر ارائه شده است.

امید است که انتشار این اثر ارزشمند، مورد قبول ناحیه مقدسه امام عصر حضرت بقیه الله الأعظم عَجَّلَ اللهُ تَعالی فَرَجَهُ الشَّریف قرار گیرد.

ناشر

مشهد مقدس

مقدمه

قرآن، آخرین کتاب الهی است که در آن معارف فراوانی آمده و آکنده از علم و حکمت و اَخبار گذشته و آینده و سیاست و حکومت می باشد. این کتاب استوارِ خدا، به آدمی راه مستقیم را می نمایاند و با بشارت و بیم و فراخوانی به عدل و احسان و نیکی و تقوا و عمل به قوانین شریعت، انسان را از رذیلت ها برحذر می دارد و به فضیلت ها و صفات بایسته انسانی ورهپویی سوی کمال و حیات حقیقی و بصیرت یابی فرامی خواند و بر تدبّر و تفکّر و به کارگیری عقل و خرد در بهتر شناختن پدیده های هستی و آیات الهی تأکید می ورزد.

قرآن از جانب خداوند فرود آمده و آکنده از نور و هدایت و رحمت و سلام است که هیچ شکی در آن نیست و در سراسر آن اختلاف و ناسازگاری به چشم نمی خورد.

این کتاب روشنگر از آدمی می خواهد که به خود آید، در آفاق هستی و در بی کرانه وجود خویش نیک بیندیشد، زنگارهای غفلت و ناپاکی های گناهان و خطاها را با آمرزش خواهی از خدا، توبه و زاری و ناله و دعا، از صفحه دل بزداید و قلب خویش را صفا و روشنی بخشد، و تا می تواند به معروف ها و آنچه خیر و نیک است عمل نماید و از منکرات و زشتی ها، خویشتن و مردم را باز دارد و زندگی این جهانی اش را از ایمان و عمل صالح و کارهای نیک، بیاکَند و در تکاپوی رسیدن به مقامات عالی و متعالی برآید تا سزامند ورود در بهشتی گردد که نعمت های آن به شمار در نمی آید و گستره اش آسمان ها و زمین را در

می نوردد و ویژگی های آن فراتر از حد توصیف و بیان است، و فراتر از آن، مقامِ قرب و رضوان الهی است که نصیب بندگان برگزیده خدا می شود.

قرآن کتاب توحید است و بیان می دارد که به زبان عربی مبین (و جدا از ابهام و پیچیدگی) نازل شده و بیان گر حقایق است و بیان هرچیزی را می توان در آن یافت.

از میان تعالیم و آموزه های فراوانی که در قرآن آمده و بجاست درباره هر یک از آنها پژوهش های گسترده ای در ابعاد مختلف صورت گیرد، برخی آیات اعتقادی قرآن که حاوی معارف والایی است، در این سلسله درس ها تبیین شده و شیوه درست بهره مندی از قرآن در این زمینه ارائه گردیده و خطرهایی که در این راستا وجود دارد و دامن گیر برخی از پیروان مکتب فلسفه و عرفان اصطلاحی شده است، یادآوری گردیده است.

بی گمان برای اثبات خداوند متعال و قبول رسالت انبیا (علیهم السلام) از عقل استفاده می شود و بدیهی است که پس از دستیابی عقل به وحی، باید از معارف والای وحیانی استفاده کرد.

پس از آنکه وحی با عقل اثبات شد، عقل خود درمی یابد که وحی منبعی استوار و مطمئن برای دریافت حقایق است؛ زیرا عقل به محدودیتِ خویش پی می برد و خطاها و شوائب و اَوهامی که در این راستا ممکن است عاقل را به لغزاند و به کژ راهه سوق دهد و از حقیقت دور سازد، در نظر می آورد.

و از سویی عقل درمی یابد که خطا و محدودیت، در وحی راه ندارد؛ زیرا تعالیم وحی (قرآن و سخنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و خاندان عصمت) برگرفته از علم نامتناهی حضرت حق است، پس لازم و ضروری است انسان از آن غفلت نکند و در مسائل و مباحث مختلف دینی از این منبع اصیل و عظیم استفاده کند.

البته چنان که پیداست آیات و احادیثی مورد استفاده قرار می گیرد که از

متشابهات نباشد و از روشنی دلالت برخوردار باشد، چنان که در احادیث، افزون بر روشنی دلالت، قوت سند و صحت انتساب آن به معصومین (علیهم السلام) نیز باید احراز گردد. با توجه به آنچه گفته شد سعی بر آن است که با به کارگیری نور عقل در آیات قرآن تدبّر شود و بیانات پیامبر گرامی اسلام و عترت آن حضرت که مفسران حقیقی قرآن کریم اند در کانون توجه قرار گیرد.

آری، باید نخست، به کسانی رجوع کنیم که اعتبارشان را از خدا و پیامبرش گرفته اند و سخنشان مستند به وحی است و حجت دانسته می شود (نه آرای پراکنده و مختلف بشری که در معرض انحراف می باشند) از این روست که رسول گرامی اسلام از مسلمانان می خواهد که به قرآن و عترت دست آویزند و با عقلشان سوی قرآن و عترت بروند؛ زیرا آنان مردمان را از ظلمت های گوناگون سوی نور رهنمون می گردند.

امام صادق (علیه السلام) از پدر بزرگوارشان (علیه السلام) روایت می کنند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در خطبه ای فرمود:

و بَعَثَ إلیهم الرُّسُلَ لِتكونَ له الحجّةُ البالغةُ على خلقه، و یکونُ رُسُلُه إلیهم شهداءَ علیهم؛ و ابتعث فیهم النبیین مبشرین و منذرین {لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ}(۱)، و لِیَعقِلَ العبادُ عَن رَبِّهم ما جَهِلُوه، فَیَعرِفوه بربوبیّته بعد ما أنكروا، و یُوَحِّدُوه بالإلهیّه بعد ما عَضَدُوا (عَنَدُوا)؛(۲)

خداوند رسولانش را سوی مردم فرستاد تا برای او حجتی رسا بر خلقش باشند، و این فرستادگان بر خلق گواه باشند؛ و در میانشان پیامبران را با مژده و بیم

۱- . الأنفال (۸) : ۴۲.

۲- . توحید صدوق: ۴۵، حدیث ۴ ؛ علل الشرایع ۱: ۱۱۹، حدیث ۱ (با تفاوتی در عبارت) ؛ بحارالانوار ۴: ۲۸۸، حدیث ۱۹.

برانگیخت تـا هر که هلاـک می شود بـا بیّنه [آیت و حجتی روشن] هلاـک گردد و هرکس [به هـدایت و حق شـنوی و حیات دینی و اعتقادی درست] جان می گیرد و حیات می یابد با حجت زنده شود.

وبرای آنکـه بنـدگان عقلشـان را دربـاره آنچـه نمی داننـد،و از پروردگارشـان رسـیده بـه کـار اندازنـد [و حقـایق دیـن را از پروردگارِشان دریافت دارند] و ندانسته ها را بیاموزند و پس از انکار، پروردگارشان را بشناسـند و بعد از رفتن [و سرگردانی] به این سو و آن سو(یا بعد از عناد و ستیزه جویی) یکتاپرست گردند.

در این راستا چند نکته شایان توجه است:

۱. بـدیهی است که مطالب وحیانی هرگز با حکم عقل مخالفت نـدارد و مطابق با واقع و حقیقت می باشـد؛ زیرا حقایقی اسـت که از علم بی خطـای حضـرت حق نشأت می گیرد. در صورتی که مطلبی در قرآن و حـدیث به گونه ای باشـد که ظاهر آن با عقـل سازگـار نباشـد، بایـد تـوجیه شـود، هرچنـد در این گـونه موارد می توان توجیه لاـزم را در تعـالیم وحیـانی یـافت و خود معصومین (علیهم السلام) بهترین توجیه ها را ارائه کرده اند.

۲. تردیدی نیست که بعضـی از آیات قرآن دارای تأویل است، یعنی افزون بر آنچه از ظاهر آنها اسـتفاده می شود، دارای معنی و معـانی دیگری است که ابتـدائاً از ظاهر آنها به نظر نمی آیـد. روشن است که چنین مطالبی را که در ظاهر آیات نمود نـدارد (تأویلات) جز از طریق معصومین (علیهم السـلام) نمی توان پـذیرفت؛ زیرا ارائه مطالبی به عنوان مراد پروردگار متعال از آیات قرآن تنها از طریق حاملین وحی پذیرفتنی است و تأویلات دیگران در صورتی که منافات با اصول وحیانی هم نداشـته باشد، بر صحت و حجیت آنها دلیلی وجود ندارد؛ زیرا چنان که گفته شد و همگان می دانند معیار و میزان حجیت، عقل صریح و قرآن شریف و عترت پیامبر گرامی می باشد و تأویلات غیر مستند به معصومین (علیهم السلام) مستفاد از موازین یاد شده

نیست.

۳. هرگاه در تعالیم وحی، مصداق آیه، به صورت انحصاری مشخص شود، جایی برای طرح دیگر احتمالات و برداشت ها نیست و با وجود سخن معتبر معصوم (علیه السلام) تعمیم آیه به معانی دیگر درست نمی نماید.

آری، اگر انحصاری در تعیین مصداق نباشد، در آن صورت می توان مصداق هایی را به عنوان یک احتمال برای آیه مطرح ساخت.

۴. برداشت های مختلف و استنباط های گوناگون مفسران از آیات قرآن، هرگاه با اصول شریعت و عقاید استوار مذهب و مبانی دین و دیگر آیات و تعالیم وحیانی ناسازگار نباشد و به خدا و قرآن هم نسبت داده نشود، طرح آن به عنوان یک احتمال و استحسان و سخن علمی در ذیل آیات اشکالی نداشته و سودمند است.

۵. هرگونه فهم تفسیری از آیه، در صورتی قابل اعتناست که برخلاف لغت عرب و ظاهر صریح الفاظِ آیه، نباشد و به عبارت دیگر آیه تحمل آن را داشته باشد و از نظر ادبی و معنا به گونه ای آن مفهوم را برساند.

۶. در میان مکاتب و اندیشه های بشری، می توان آموزه های درستی را یافت، لیکن سخنان نادرست بسیاری هم دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن ها را پر می سازد و شخص به باورهایی می رسد که رهایی از آنها دشوار است.

از این رو، شایسته و بسیار بجاست که قبل از شکل گیری و نهادی شدن آرای بشری در ذهن، از مطالب وحیانی استفاده شود.

و بسی جفاست که مسلمان پیش از سخن وحی، بینش ها و دیدگاه های بشری را وارسی کند و با ذهنی آکنده از رسوبات مکاتب و گرایش های گوناگون که دیگر دانش ها آن را شکل داده اند به سراغ آموزه های وحیانی آید.

از خدای متعال می خواهیم که ما را جویای حق ساخته و در صراط حق پایدار

بدارد و پیوسته ما را از آموزه های مکتب وحی بهره مند سازد و از معارف قرآنی و حدیثی سیرابمان نماید و از وادی لغزنده و هلاکت ساز تفسیر به رأی ها و تأویلات ناشایست و نسبت های ناروا به دین، مصونمان بدارد و ما را توفیق دهد که عقاید حقه و معارف وحیانی را آمیزه جانمان کنیم و در راه نشر مکتب اهل البیت (علیهم السلام) کوشا باشیم و سرمایه حیات و عمرمان را بیهوده صرف تقلید از این و آن (انسان هایی که در معرض خطا و اشتباه اند) نکنیم، و جز وحی هیچ سخن دیگری را خطاناپذیر نشماریم، و آوازه نام و شهرتِ شخصیت ها ما را نفریبد و از نقد و بررسی سخنشان به هراس نیفتیم. حمد و سپاس ویژه خداست که پروردگار جهانیان است.

بخش پژوهش

مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر

(عَجَّلَ اللهُ تَعالی فَرَجَهُ الشَّریف)

ص: ۱۹

آیه اول: هُوَ الأَوَّلُ وَ الآخِرُ...

اشاره

قال الله تعالی:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}

(سوره حدید (۵۷) آیه ۳)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

از آیات اعتقادی که در تفسیر و برداشت مفهومی، مورد اختلاف قرار گرفته، آیه سوم سوره مبارکه حدید است، خدای متعال در کتاب منیرش می فرماید:

{هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛(۱)

اوست اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

این آیه از آیات مهم توحیدی است و سزامند است به دقت بررسی شود. روایات زیادی که ذیل این آیه از ائمه (علیهم السلام) نقل شده و بیانات بزرگان در این زمینه شایان توجه است.

اهمیت آیه

در ارتباط با جایگاه توحیدی شش آیه اول سوره حدید که آیه مذکور جزءِ آنهاست به دو حدیث که نشان دهنده اهمیت این آیات است، اشاره می شود.

۱. در تفسیر قمی آمده است که آیه آغازین سوره حدید همان سخن پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که فرمود:

أُعْطِيتُ جوامعَ الكلم؛(۲)

جامع همه سخنان به من داده شد.

۱- . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

۲- . تفسیر قمی۲: ۳۵۰.

بـا توجه به حـدیث بعـدی معلوم می شود که سوره اخلاص و شـش آیه اول سوره حدیـد، دربرگیرنـده همه سـخنان توحیـدی است.

۲. عاصم بن حُمَید(۱) می گوید: از امام سجاد (علیه السلام) درباره توحید سؤال شد، فرمود:

إنَّ اللهَ عزّوجلّ عَلِمَ أنَّه یکونُ فی آخر الزَّمان اَقوامٌ مُتعمِّقون، فَأنْزَلَ اللهُ تعالی {قُلْ هُوَ اللهُ أَحِـدٌ} و الآیاتِ مِن سُورهِ الحدیـد إلی قوله {عَلِیمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} فَمَن رامَ وَراءَ ذلک فَقَدْ هَلَکَ؛(۲)

خـدای بزرگ می دانست که مردمـانی مُتَعَمِّق (فرو رونـدگان در مطـالب) در آخرالزمـان خواهنـد آمـد؛ به همین جهت، سوره توحید و آیاتی از سوره حدید را فرو فرستاد. پس هرکس ورای آن را قصد کند هلاک می گردد.

براساس این حـدیث، اگر کسـی در مباحث توحیـدی به چیزی غیر از آنچه که در سوره توحیـد و این آیات سوره حدید آمده است تمسک کند و حرکت علمی و اعتقادیش سازگار با این آیات نباشد و اینها را معیار قرار ندهد، هلاک خواهد شد.

نکوهش یا ستایش

اشاره

آیا در این حدیث «تَعَمُّق» مذمت شده است یا اینکه حدیث اهل تعمُّق را می ستاید؟

۱. جمعی گفته اند: نه مدح است و نه ذم، بلکه حدیث تنها خبر می دهد به اینکه جمعی چنین و چنان خواهند آمد.

۲. بعضی گفته اند: حدیث در مدح آنهاست.

۳. و گروهی حدیث را در مذمت مُتَعَمِّق می دانند.

۱- . عـاصم بن حمیـد از راویان مورد وثوق و از اصـحاب امام صادق علیه السـلام است و با واسـطه از امام سـجاد علیه السـلام روایت می کند.

۲- . اصول کافی ۱: ۹۱، حدیث۳ ؛ توحید صدوق: ۲۸۳ (باب۴۰) حدیث۲ ؛ بحارالانوار۳: ۲۶۳.

ظاهر این حدیث، منع از فرورفتن در مسائل توحیدی و بسنده کردن بر نصوص است.(۱)

مرحوم مجلسی در مرآه العقول سه احتمال را مطرح می کند و بیان می دارد:

۱. اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «مُتَعَمِّقُون» یعنی برای اینکه در آن ژرف بیندیشند.

۲. مقصود این است که (در ذات خدا) از دقت های عقلی بپرهیزند، بلکه در معرفت خدای سبحان بر آنچه خدا برایشان بیان کرده بسنده کنند.

۳. برایشان معیاری باشد تا افکار [و عقایدشان] را بر آن عرضه دارند (و بسنجند) و نلغزند و به خطا نروند.

آن گاه می نویسد: نظر میانی اَظهر است.(۲)

شواهدی وجود دارد که مقصود از این حدیث، نکوهش و ذمّ مُتَعَمِّقُون است، نه ستایش آنها.

شاهد اول

لحن حدیث که فرمود: «عَلِمَ أَنَّهُ یَکُونُ فی آخِرِ الزَّمانِ اَقوامٌ مُتَعَمِّقُون» لحن مدح نیست؛ وگرنه از آنها به «أقوامٌ» تعبیر نمی شد، بلکه با عباراتی نظیر «أولیائنا»، «مِن شیعتنا»، «إخوانی» و ... یاد می شد. در روایات نمونه هایی برای این سخن هست آنجا که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مورد مؤمنین آخر الزمان به اصحاب فرمودند: شما اصحاب منید و آنها برادران من ... . تعبیر برادران را می آورد که حکایت از

۱- . بحار الأنوار۳: ۲۶۴.

۲- . قوله: >متعمقون< أی لیتعمقوا فیه أو لا یتعمقوا کثیراً بأفکارهم بل یقتصروا فی معرفته سبحانه علی ما بُیِّن لهم، أو یکون لهم معیاراً یعرضون أفکارهم علیها، فلایزلُّوا و لایخطأوا، و الأوسط أظهر. (مرآه العقول۱: ۳۲۰).

مدح دارد.

در هرحال، لحن، چندان لحن تعریف نیست، بلکه عکس آن، بیشتر به نظر می رسد؛ به ویژه آنکه در پایان حدیث آمده است «فَمَن رامَ وَرآءَ ذلکَ فَقَدْ هَلَکَ» هشدار می دهد که فراتر رفتن از محدوده این آیات انسان را هلاک می سازد.

به نظر می رسد این شاهد، مؤید مطلب است و شواهدی که پس از این می آید قوی ترند.

شاهد دوم

در کلمات قصار امیرمؤمنان علی (علیه السلام) آمده است که:

اَلکُفرُ عَلی أَربَعِ دَعائِمَ: عَلی التَعَمُّق والتَّنازُع والزَّیغ والشِّقاق؛(۱)

کفر بر چهار ستون استوار است:

کنجکاوی بی جا، نزاع کردن با یک دیگر، کجروی و میل به باطل، دشمنی و زیربار حق نرفتن.

بنابراین، کفر، ناشی از عللی است، که یکی از آنها تعمُّق است که در بعضی موارد به هلاکت می انجامد.

در ادامه سخن امام (علیه السلام) می فرماید: «فَمَن تَعَمَّق لَم یُنِبْ إلی الحَق»؛ هرکس تعمُّق کند [در وادی های شبهه ناک فرو روَد و] به حقیقت باز نمی گردد.

مؤیّد این کلام مولا، جملاتی است که ثقه الإسلام کلینی در اصول کافی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصف مؤمنان چنین نقل می کند: «ولامُتَکلّفٌ ولامُتَعَمِّقٌ...»(۲) ؛ مؤمنین نه متکلِّف اند (تا چیزی را که در آنها نیست به زور بر خود ببندند) و نه متعمِّق (و زیاده رو).

۱- . نهج البلاغه، حکمت ۳۱ ص ۴۷۳ ۴۷۴ ؛ شرح ابن ابی الحدید ۱۸: ۱۴۲؛ شایان ذکر است که در «اصول کافی۲: ۳۹۲» این چهار ویژگی از شعبه های«غُلُوّ» به شمار آمده است.
۲- . اصول کافی ۲: ۲۲۶.

بنابراین تعمُّق به ویژه در ذات حضرت حق از صفات مؤمن نیست و «مُتَعَمِّقُون» نمی تواند مدح باشد.

شاهد سوم

شاهـد سوم که از جهتی از شاهـد دوم هم قوی تر می باشـد مطلبی است که در یکی از خطبه ها امیرالمؤمنین (علیه السـلام) به معرفی راسخین در علم می پردازد:

واعْلَم أنَّ الراسِـخینَ فی العلم، هم الَّذینَ أغناهُمُ اللهُ عَن الإقْتِحام فی السُّدَدِ المَضـروبه دونَ الغیوب، فَلَزِمُوا الإقرارَ بجُمْله ما جَهِلُوا تفسیرَه من الغَیب المَحْجوب؛ فقالوا: {آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا}(۱) فَمَـدحَ الله عزّ وجل اعترافَهم بالعَجْز عن تناول ما لَم یُحیطوا به علماً، و سَـمّی تَرْکَهُم التَّعَمُّق فی ما لَم یُکَلِّفْهم البحثَ عنه منهم رسوخاً، فَاقْتَصِـر علی ذلک و لا تُقَـدِّر عظمهَ الله سـبحانه علی قَدْر عَقْلک فَتَکونَ مِنَ الهالکین؛(۲)

بدان که راسـخان در علم آنهایند که خداوند آنها را از دست یازی به آنچه خود بر آنها پوشیده داشت و جزو اسرار غیبی قرار داد، بی نیاز ساخت. پس آنان به همه آنچه که تفسیرش را نمی داننـد و بر آنها پوشـیده است پای بندنـد و می گویند: «به آن ایمان آوردیم، همه آن از سوی پروردگارمان است»

پس خداونـد اعترافشان را به عجز (و ناتوانی از رسیدن به آنچه از نظر علمی به آن احاطه نمی یابنـد) و ترک تعمق و فرورفتن شان را در آنچه که مُکَلَّف به بحث از آن نیسـتند سـتود و رسوخ نامید. تو هم به همین بسنده کن و عظمت خدای سبحان را با عقلت اندازه مگیر که از هلاک شوندگان خواهی بود.

با توجه به این شواهد، به نظر می رسد که حدیث در نکوهش تعمُّق است پس

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۷.

۲- . توحید صدوق: ۵۵ – ۵۶، حدیث ۱۳؛ نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص ۱۲۵ (خطبه اشباح).

سزاوار، بلکه لازم است که پژوهش گران در مباحث اعتقادی پس از آنکه با براهین عقلی به اصول اصلی اعتقادی رسیدند تسلیم ارشادات قرآنی و حدیثی امامان (علیهم السلام) باشند و از محدوده بیانات آن بزرگواران (که مفسرین به حق کلام الهی اند) فراتر نروند و همه همتشان را در «تعقُّل در وحی»(۱) به کار برند؛ زیرا به وسیله نورانیت سخنان آل محمد (علیهم السلام) می توان همه حجاب های ظلمانی را درید و به بحار انوار سبحانی دست یافت، چه آنان مأمورند انسان ها را از ظلمت ها به سوی نور رهنمون شوند {لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ}(۲).

با وجود سخنان هدایت آفرین آنها، حقیقت جوئی و هدایت یابی از سخن غیر ایشان به منزله دست وپا زدن در تاریکی ها است.

روایات

اشاره

با توجه به اینکه بهترین شیوه در فهم قرآن، رجوع به اهل ذکر و راسخان در علم است که همان امامان معصوم (علیهم السلام) می باشند، بایسته و مناسب است که نخست به احادیثی بنگریم که در این باره رسیده است و قرآن را از زبان دانایان به کتاب الهی و معارف ربّانی، دریابیم.

حدیث اول

ابن ابی یعفور می گوید(۳) از امام صادق (علیه السلام) درباره این سخن خدای بزرگ

۱- . امام کاظم علیه السلام به هشام فرمودند: یا هشام ما بَعَثَ الله أنبیاءَه و رُسُله إلی عباده إلا لِیَعقلُوا عن الله؛ ای هشام، خدا انبیا و فرستادگانش را به سوی بندگانش نفرستاده مگر اینکه مطالب و معارف دینی را از ناحیه خداوند بفهمند (یعنی تنها راهِ امن دریافتِ معارف و حقایق، فراگیری از انبیا است). (اصول کافی ۱: ۱۶ ؛ تحف العقول: ۳۸۳)

۲- . سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱.

۳- . علامه مجلسی می گوید: سند این روایت صحیح است (مرآه العقول۲: ۴۰).

پرسیدم که: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ} گفتم: اینکه خدا اول است، در می یابیم؛ اما تفسیر «آخر» را برایمان تبیین کنید.

امام (علیه السلام) فرمود:

إنَّه لیس شیءٌ إلّا یَبِیدُ أو یَتَغَیَّرُ أو یَدخُلُهُ التَغَیُّر و الزَّوالُ أو یَنتَقِلُ مِن لَون إلی لَونٍ و مِن هَیئهٍ إلی هَیئه و مِن صفهٍ إلی صفهٍ و مِن زیادهٍ إلی نُقصانٍ و مِن نُقصانٍ إلی زیاده إلاّ ربَّ العالمین؛ فإنّه لَم یَزل و لایزالُ بحاله واحده.

هو الأوَّلُ قبلَ کُلِّ شیء، و هو الآخرُ عَلی ما لَم یَزل، و لاتَختلِف علیه الصِّفاتُ و الأسماءُ، کما تَختلِفُ عَلی غیره؛ مثلُ الإنسانِ الَّذی یکونُ تُراباً مَرَّهً، و مَرّهً لحماً و دماً، و مَرّهً رُفاتاً و رمیماً؛ و کالبُسْرِ الذی یکون مَرّهً بَلَحاً و مَرّهً بُسراً، و مَرّهً رُطَباً، و مَرّهً تمراً، فَتَتَبَدَّل علیه الأسماءُ و الصِّفاتُ، و الله جلّ وعزّ بخلاف ذلک؛(۱)

هیچ چیزی نیست جز اینکه [سرانجام] از بین می رود یا تغییر می پذیرد یا در آن دگرگونی و زوال راه می یابد یا از رنگی و هیئتی و صفتی به رنگ و هیئت و صفت دیگر درمی آید و از زیادی به نقصان و از کاستی به فزونی می گراید مگر پروردگار جهانیان؛ زیرا او پیوسته بوده و خواهد بود. او اول است قبل از هرچیزی و آخر است به این معنا که زوال نمی پذیرد، و صفات و اسماء مختلف نمی پذیرد، چنان که (اسماء و صفات درباره) غیر او مختلف می گردد؛ مانند انسان که در مرتبه ای خاک است و مرتبه ای گوشت و خون و در مرتبه ای، جسمی خرد شده و استخوانی پوسیده، و مانند خُرما که در مرتبه ای «بَلَح» (خُرمای سبز نارس) و در مرتبه ای «بُسر» (خُرمای نارسی که از بلح رسیده تر است) و در مرتبه ای «رُطَب» (خُرمای تازه رسیده) و در مرتبه ای «تَمر» (خُرمای خشک

۱- . اصول کافی۱ : ۱۱۵، حدیث ۵ (باب معانی الأسماء و اشتقاقها) ؛ توحید صدوق: ۳۱۴ ؛ بحارالأنوار۴ : ۱۸۲ ؛ تفسیر برهان۵ : ۲۷۸ ؛ تفسیر نورالثقلین۴ : ۱۴۵.

کاملاً رسیده) است و اسما وصفاتِ او عوض می شود. خدای بزرگ، به خلافِ این است.

ایـن حـدیث، بیـان می دارد کـه: هرآنچه در جهـان خلقت وجـود دارد در معرض تغییر و دگرگـونی و زوال (و نیسـتی) است. چیزهایی که در طبیعت یافت می شوند پیوسته از نظر رنگ، شکل و حالت تغییر می کنند، زمانی فزونی می یابند و زمان دیگر کاستی می پذیرند.

لیکن خـدای متعال، همیشه، یکسان و یکنواخت می باشـد، در گذشـته و آینده تغییری در او روی نداده و نمی دهد (و زمان و مکان در رابطه با خدا مفهوم ندارد، جز اینکه رابطه شان رابطه خالق و مخلوق است و به تعبیری خدا زمانی و مکانی نیست).

سپس امـام (علیه السـلام) به تـبیین آیه می پردازنـد و همه گـونه تغییر و تغیُّر را از ذات مقـدس حضـرت حق نفی نموده وذات احدیّت را، ازلی و ابدی معرفی می فرمایند.

نیز از این بیـان شـریف امـام (علیه السـلام) بینونت خـالق و مخلوق در حقیقت و ذات به خوبی اسـتفاده می شود. در اینجا یک سؤال یا اشـکالِ فرضـی به ذهن می آیـد و آن اینکه: بهشت و دوزخ (و اهل آن) دوام دارنـد و پایـدار می مانند، آیا «آخر»-به همان مفهومی که درباره خدا به کار می رود – در توصیف آنها صحیح است؟

علامه مجلسی; در«مرآه العقول» در پاسخ اشکال تقدیریِ مذکور می نویسد:

مقصود از این حـدیث بیان همین نکته است که دوام بهشت و دوزخ با اختصاص آخریت به خدای سـبحان منافات ندارد؛ زیرا اینها پیوسـته در تغییر و تبـدیل و در معرض نابودی و زوال انـد. (و دوام آنها به اراده حضـرت حق است) ولی ذات باری تعالی بالذات و الصفات اَزَلی و اَبَدی است به گونه ای که هرگز تغییری بر او

عارض نمی شود. پس هرچیزی جز وجه خدای متعال، نابود شونده و فانی است).(۱) که جمله اخیر اشاره دارد به آیه ۸۸ سوره قصص (۲۸) {...کُلُّ شَیءٍ هَالِکٌ إلَّا وَجهه} .

آن گاه علامه مجلسی; به بیان قول دیگری در این زمینه می پردازد، و می گوید:

و گفته اند: آخر بودن خدای سبحان، بدان اعتبار است که خدا پیش از قیامت، همه اشیا را نابود می سازد سپس باز می گرداند؛ چنان که ظواهر بعضی از آیات و صریح بعضی از اَخبار، بر آن دلالت می کند.(۲)

حدیث دوم

در حدیثی که سندِ آن «حَسَن» است از میمون البان روایت شده که گفت: شنیدم که از امام صادق (علیه السلام) درباره اول و آخر بودن خدا سؤال شد،آن حضرت فرمودند:

الأوَّلُ لا ـ عن أوَّلٍ قَبْلَه ولا عن بَدءٍ سَبَقه، و الآخرُ لا عن نهایه کما یُعْقَل مِن صفه المخلوقین و لکن قدیمٌ أوّلٌ آخرٌ، لم یَزَل و لایَزُولُ بلا بَدءٍ ولا نهایهٍ، لا یَقَع علیه الحدوثُ، و لا یحولُ مِن حالٍ إلی حال، خالقُ کلِّ شیء؛(۳)

خدا اول است بی آنکه اولی پیش از او بوده و بی آنکه آغازی بر او سبقت گرفته باشد، و آخر است یعنی نهایتی برای او نیست (چنان که نهایت داشتن از ویژگی های آفریده هاست) لیکن خدا قدیم و اول و آخر است، بی آغاز و بی نهایت بوده و خواهد بود، حدوث بر او واقع نمی شود، و از حالی به حالی درنمی آید، خالق (و آفریدگار) هرچیزی است.

۱- . مرآه العقول ۲: ۴۰ ۴۱.

۲- . همان.

۳- . اصول کافی ۱: ۱۱۶، حدیث ۶ ؛ توحید صدوق: ۳۱۳ ؛ بحارالانوار ۳: ۲۸۴.

علامه مجلسی; در توضیح این حدیث می نویسد:

اینکه فرمود: خدا اول است «لا عن أوَّل قَبْلَه» بدان معناست که زمان یا علتی بر خدا سبقت نگرفت.

و این سخن که: «و لا عن بَدْء»، اگر «بَدْء» بخوانیم؛ یعنی خداوند بی ابتدا است، و اگر «بَدیء» (بر وزن فعیل) باشد؛ یعنی خدا اَوَّلِ بی علت است.

و عبارتِ: «لا عن نهایه»؛ یعنی خدا از نظر ذات و صفات، نهایت ندارد.

جمله «لایَقَعُ علیه الحُدُوث» ناظر به اولیّتِ خدا می باشد، و جمله «و لایَحُول» ناظر به آخریّتِ ذات حضرت حق است.(۱)

این حدیث نیز به همان معنایی باز می گردد که در حدیث پیشین بیان شد. امام (علیه السلام) درباره اول بودن خدا بیان می دارد که:

خدا «اول» است؛ یعنی آغاز و ابتدایی برای او نیست (نه اول به معنای اول عددی که می گوئیم: «اول» ، «دوم» ، «سوّم»...) خدا، اولی است که هیچ آغازی بر او سبقت نگرفته تا علتِ آن باشد و خدا معلولِ آن علت قرار گیرد؛ و خدا، آخر است بدان معنا که نهایت و پایانی ندارد.

وقتی درباره اشیا «اول» و «آخر» می گوییم مفهوم خاصی به ذهن می آید و ابتدا و انتهایی را در نظر می آوریم. این معنا، درباره خدا راه ندارد. وقتی می گوییم خدا اول است؛ یعنی بی ابتدا است و زمانی که می گوییم خدا آخر است؛ یعنی بی انتهاست.

هر اندازه به گذشته برگردیم، چیزی را نمی یابیم که بر خدا سبقت گرفته باشد، و هر قدر در آینده پیش رویم به انتهایی نمی رسیم؛ و این بدان معناست که خدا اَزَلی و اَبدی است و همچنان تغییرناپذیر بوده و خواهد بود و صفت تغییر و تحوُّل و فناپذیری که از ویژگی های مخلوقات است در خدا راه ندارد. مخلوقات اول و

۱- . مرآه العقول ۲: ۴۱.

آخر دارنـد (به همان معنایی که از اول و آخر به ذهن همه می آید) لیکن خدا هم سـنخ موجودات نیست تا این دو معنا درباره اش صـدق کنـد (خـدا درحالی که اول است آخر نیز می باشد و این دو یک حقیقت اند و نسبت به ذات پروردگار دو چیز به شمار نمی روند) ذات خدا به هیچ مخلوقی شباهت ندارد و هیچ یک از آفریده ها نیز مانند او نیست.

اینکه امام (علیه السـلام) می فرمایند «لایَقَعُ علیه الحُدُوث...» (حدوث بر خدا واقع نمی شود...) یعنی این گونه نیست که چیزی به خـدا افزوده شود یا چیزی از او کم گردد و چیزی که نبوده پدیـد آیـد و خـدا از حالی به حالی درآید، بلکه خدا خالق همه اشیا و حوادث است، و آفریدگار همه چیز، مقهور و مغلوب مخلوقش نخواهد شد.

بنـابراین چنـان که علامه مجلسی; فرموده است جمله «لایَقَعُ علیه الحُدُوث» ناظر به قـدمت و ازلیت پروردگار است، و جمله «لایَحُول مِن حال إلی حال» به ابدیت و فناناپذیری خدای متعال اشاره دارد.

حدیث سوم

شیخ صدوق، به سند قوی، از حسین بن خالد، از امام رضا (علیه السلام) روایت می کند که فرمود:

إعلَم عَلَّمَک اللهُ الخیرَ أنّ اللهَ تبارک و تعالی قدیمٌ، و القِدَم صِفَتُه الَّتی دَلَّتِ العاقل عَلی أنَّه لاشیءَ قَبله و لاشیءَ مَعَه فی دَیمُومِیَّته، فَقَد بانَ لنا بإقرار العامَّه مُعْجزَةُ الصِّفه أنَّه لاشیءَ قَبلَ الله و لاشیءَ مَعَ الله فی بَقائه، و بَطَلَ قولُ مَن زَعَمَ أنَّه کان قَبْلَه أو کان مَعَه شیءٌ، و ذلک أنَّه لو کان مَعَه شیءٌ فی بَقائه لم یَجُز أن یکونَ خالقاً له؛ لأنَّه لم یَزَل معه، فکیف یکونُ خالقاً لِمَن لم یَزَل مَعَه؛ و لو کان قَبْلَه شیءٌ، کان الأَوَّلُ ذلک الشیء لا هذا، و کان

الأوَّل اَوْلی بأن یکونَ خالقاً للأوَّل... ؛(۱)

خدا تو را خیر [راه رشد و صواب] آموزد، بدان که خدای متعال قدیم است، و این صفتِ خدا، عاقل را رهنمون است به اینکه چیزی قبل از او نبوده و در دوام و همیشگی بودنش شریک و همراه ندارد.

پس برای ما به إقرار همه [عقلا] آشکار شد که صفت قِدَم همه را وامی دارد بپذیرند که قبل از خدا چیزی نبوده یعنی (ازلی است) و در بقایش چیزی با او نبوده یعنی (ابدی است) و سخن کسی که می پندارد پیش از خدا یا با او چیزی بوده، باطل است.

بدان جهت است که اگر در بقای خدا چیزی همراه او بود، جایز نبود که خدا آفریدگارش باشد؛ زیرا آن چیز پیوسته با او وجود داشت، پس چگونه ممکن است که خداوند خالق چیزی باشد که پیوسته با او بوده است (زیرا پیوسته بودن با مخلوق بودن متناقض است). و اگر قبل از خدا چیزی می بود، آن چیز، اول به شمار می رفت نه خدا، و سزاوار بود که آن اول مفروض، خالق این خدا باشد.

در این حدیث، بیان شده است که خدای متعال قدیم است و این صفت دلالت دارد بر اینکه چیزی پیش از خدا و یا همراه او نبوده؛ یعنی خدا معلولِ علتی نمی باشد و چیزی نیست که بعد از نبودش، هست شده باشد. این حقیقت را با عقل نیز درمی یابیم، که بین مخلوقیت و ازلی بودن تناقض است، مخلوق یعنی نبوده و ساخته شده است، ازلی یعنی بوده و ساخته نشده است، و این دو با یک دیگر جمع نمی شوند.

در مسئله امکان و وجوب، استدلالی هست که روایات نیز گاه به آن صراحت

۱- . اصول کافی ۱: ۱۲۰، حدیث ۲ ؛ توحید صدوق: ۱۸۶، حدیث ۲ (در این مأخذ، جمله پایانی «خالقاً للأوَّل الثانی» ضبط شده است) ؛ بحارالانوار ۴: ۱۷۶.

و گاه اشاره دارد و مسأله ازلیت حضرت حقّ از آن استدلال به خوبی اثبات می شود.

خواجه نصیرالدین طوسی; این استدلال را در عبارتی کوتاه و جامع این چنین بیان می کند:

الموجود إن کان واجباً (فهو المطلوب) و إلّا اسْتَلْزَمَه؛ لاستحاله الدَّوْرِ و التَّسلسل؛(۱)

موجود اگر (خودش) واجب باشد که مطلوب حاصل است، وگرنه [مؤثر و] واجبی لازم دارد که او را تحقق بخشد؛ زیرا دور و تسلسل محال است.

بیان استدلال این است که بایـد قدیمی باشد وگرنه موجود غیرقدیم حادث است و نیازمند، به این معنا که وجودش به دیگری وابسته است و اگر وابسته نباشد خلاف فرض، لازم می آید.

این موجود وابسـته که از آن به ممکن تعبیر می شود اگر وابسته به موجودی مثل خودش باشد و آن موجود وابسته به این، دور لازم می آید که به بداهت عقل باطل است؛ زیرا تقدُّمِ شیء بر نفس لازم آید. و اگر آن موجود بعدی وابسته به موجود سومی باشد و آن سوم وابسـته به چهارم و این سـیر همچنان ادامه یابد وبه موجودی ناوابسته منتهی نشود، تسلسل لازم می آید که آن نیز باطل است؛ زیرا در حقیقت تحقّق معلول بدون علّت لازم آید.

پس باید این سیر به موجودی ختم شود که قدیم و اَزلی است و چیزی با او همتا نمی باشد و آفریدگار هرچیزی است، شریکی ندارد، یگانه و بی همتاست.

این سـخن امام (علیه السـلام) که فرمود: «و لاشـیء معه فی دیمومیته» (چیزی در دوام و ابـدی بودن با خـدا نیست) نفی ابدیّت ماسوی الله است؛ زیرا چیزی جز خدا دیمومت ذاتی ندارد، و هر موجودی که هست و قرار باشد بماند به ابقای خداوند

۱- . کشف المراد: ۲۸۰ (المقصد الثالث).

است و اگر خدای متعال دوام چیزی را بخواهد با آنکه همه چیز محکوم به فنا و نابودی است دوام می یابد و این اشکالی ندارد؛ و با ابدیّت خالق ناسازگار نیست؛ زیرا خدا آن را آفریده و اراده کرده که باقی باشد. به بیان دیگر ابدیت بالغیر معقول است ولی ازلیت بالغیر معقول نیست. چه اینکه لازمه فرض ازلیت بالغیر خُلف است؛ زیرا وقتی می گوییم ازلی است یعنی «لم یکن فکان» نمی باشد، امّا آن گاه که می گوییم ابدیِّ بالغیر است یعنی موجود «لم یکن فکان» به سبب غیر، ابدیت یافته.

از اینکه امام (علیه السلام) فرمود: «و بَطَلَ قَولُ مَن زَعَمَ أنَّه کان قبله أو کانَ مَعه شَیءٌ...» ملاک و معیار مهمی به دست می آید. اگر چیزی قبل از خدا باشد، خدا خالق او نخواهد بود، بلکه سزاوار است که آن چیز خالق باشد نه خدا. و اگر چیزی با خدا باشد نیز خداوند خالق او نیست؛ زیرا قدمت با مخلوقیّت در تناقض است، پس نه چیزی قبل از او بوده و نه چیزی می تواند با او باشد؛ پس می توان گفت که صفت قدیم، عُقلا را وادار به تسلیم می کند که جز خدا، قدیم دیگری را فرض نکنند.

مرحوم علامه مجلسی; در ذیل این حدیث بیانی دارد که ذکر آن سودمند و مطلب فوق را می رساند، وی می گوید:

لا یخفی أنّه یَدُلُّ علی أنّه لاقدیمَ سوی الله، وعلی أنَّ التأثُّر لا یعقل إلّا فی الحادث، وأن القِدَم مستلزم لوجوب الوجود؛(۱)

پوشیده نماند که این حدیث دلالت می کند که هیچ قدیمی جز «الله» نیست، و اثرپذیری جز در چیز حادث، معقول نمی باشد، و لازمه صفت قِدَم، وجوبِ وجودِ است.

اشکال: اگر قدیمی جز خدا نباشد و ماسوای او حادث باشند، انقطاع فیض لازم می آید. از این رو، باید قائل شد که با خدا چیزی بوده است.

۱- . مرآه العقول ۲: ۵۵.

پاسخ: این اشکال در ارتباط با مسئله حدوث و قِدَم است که به تفصیل درجای خود بحث شده است و در اینجا به اختصار اشاره می شود.

اولاً: در صورتِ بودنِ دو قدیم (یا بیشتر) فیض معنا ندارد؛ زیرا فرض این است که هر دو قدیم اند نه این قدیم به آن فیض می رساند و نه به عکس.

ثانیاً: باید موجودی با خدا نبوده باشد تا نخست به فیض الهی وجود یابد و سپس دیگر فیض های الهی محل و معنا پیدا کند.

ثالثاً: چون خلقت، ایجاد لا مِن شیء است باید موجود مسبوق به عدم باشد.

حدیث چهارم

در حدیثی آمده است(۱) که [گروهی از] یهود نزد رأس الجالوت [عالِم بزرگ یهود] گرد آمدند و به او گفتند: این مرد (مقصودشان امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) بود) عالم است، همراه ما بیا تا از او [چیزی] بپرسیم.

پس نزد آن حضرت آمدند به آنان گفته شد که او در قَصر (مقر حکومتی خود یا خلفا) است، پس منتظر ماندند تا آن حضرت آمد. رأس الجالوت گفت: آمده ایم تا از تو سؤال کنیم. فرمود: بپرس ای یهودی، تا پاسخ برایت روشن گردد.

گفت: از پروردگارت می پرسم که چه زمانی هستی یافت؟

امام (علیه السلام) فرمود:

کـانَ بلاـ کَینُونیّه، کـان بلاـ کیف، کـان لَم یَزَل بلا کَمّ و بلا کیف، کان لیسَ له قبلٌ، هو قبلَ القَبْلِ، بلا قَبْلٍ ولا غایهٍ ولا مُنْتَهیً انْقَطَعَتْ عنه الغایهُ وهو غایهُ کُلِّ غایه؛(۲)

۱- . مضمون این حدیث به طور مستفیض، از امام صادق علیه السلام منقول است، حدیث صفحه بعد (حدیث پنجم) یکی از آنهاست.

۲- . اصول کافی ۱: ۸۹ ، حدیث ۴ (کتاب التوحید، باب الکون و المکان) ؛ بحارالانوار ۳: ۳۳۶ (به نقل از محاسن ۱: ۲۴۰ با اندکی تغییر در الفاظ) ؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۳: ۷۲.

خـدا بـوده است بی آنکه آفریـده شـده باشـد، هسـتی اش بی چگـونگی است، پیوسـته بی کم وکیف بوده است، قبلی برای او نیست، او قبـلِ قبـل است بی قبـل و بی غـایت و بی منتهـا، غـایت از او انقطـاع یافت درحالی که او خود غایتِ هر غایتی اسـت (یعنی او پس از به پایان رسیدن همه اشیا باقی است).

در این هنگام، رأس الجالوت گفت: بیاییـد برویم، او داناتر است از آنچه درباره اش گوینـد. در این حدیث بیان شده است که خـدا بی کم و کیف است، چیستی اش را ما در نمی یابیم. برای خـدا قبل و بعد معنا ندارد، بوده و هست و خواهد بود. منتها و غایتی ندارد؛ یعنی اَزَلی و اَبَدی است.

حدیث پنجم

شیخ کلینی به سـند صـحیح، از ابوالحسن موصـلی، از امام صادق (علیه السـلام) روایت می کند که فرمود: یکی از دانشـمندان یهود نزد امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آمد و گفت: ای امیر مؤمنان، پروردگارت چه زمانی هستی یافت؟

امام علی (علیه السلام) فرمود:

مادرت به عزایت نشیند، خدا چه زمانی نبوده تا گفته شود چه زمانی به وجود آمد؟!

کانَ رَبّی قبلَ القَبْل بلا قبلٍ؛ وبَعدَ البعد بلا بَعْد، و لاغایه ولا مُنتهی لغایته، انْقَطَعَتْ الغایاتُ عنده، فهو منتهی کلّ غایه؛(۱)

پروردگارم قبل از ایجاد قبلیّت بوده، بی آنکه گذشـته ای بر او پیشـی گرفته باشد؛ و پس از هر آینده ای است، بی آنکه بعدی برایش باشـد (یعنی بعد از نابود ساختن اسباب زمان که آن گاه دیگر بعدی معنا ندارد باز او خواهد بود)؛ او غایت (و نهایت) ندارد و نهایتی برای غایتش نیست؛ غایات نزد او پایان می یابد و اوست

۱- . اصول کافی ۱: ۸۹، حدیث ۵ ؛ احتجاج طبرسی ۱: ۳۱۳ ؛ بحارالانوار ۵۴: ۱۶۰.

نهـایت هر غـایتی (یعنی هرآنچه در مورد ماسوی الله از مفاهیم مختلف معنی دارد، نسـبت به خـدای سـبحان بی معنی یا ناقص است و همه اطلاقات گوناگون روائی ناظر به ازلیّت و اَبَدیّت حضرت حق است).

از این حـدیث نیز می توان دریـافت که «زمان» از آفریـده های خـداست، و طرح زمان درباره خـدا معنی نـدارد. او «اول»اسـت (یعنی ازلی است) و «آخر» است (یعنی اَبَدی است).

حدیث ششم

در کتاب اصول کافی و نیز در توحیـد صدوق در باب «التوحید و نفی التشبیه» خطبه ای از امام امیرالمؤمنین علی (علیه السـلام) نقل شده است که در آن امام (علیه السلام) خدای متعال را توصیف نموده و می فرمایند:

الَّذی لَیست له فی أوّلیّته نهایةٌ، و لا فی آخریّته حَدٌّ و لاغایةٌ ... الأوّلُ قبلَ کلِّ شـیء و لا قبلَ لَه، و الآخر بعدَ کلِّ شـیء و لا بَعدَ لَه؛(۱)

برای اول بودن خـدا نهایتی نیست و برای آخر بودنش حـد و غایتی وجود نـدارد... او اول است قبل از هرچیزی، و قبلی برایش نیسـت، و آخر اسـت پس از هرچیزی، و بعـدی برای او نیسـت (یعنی بعـدیّت او هماننـد بعـدیّت مخلوقـات نیست که منـوط به استمرار زمان باشد).

این سـخن نیز بـا آنچه پیش از این گفته شـد، سازگـار می باشـد و گویـای این معنـاست که اول بودن خـدا چنـان نیست که با برگشتن به عقب بتوان به ابتدایی رسید و یا با رفتن به جلو به انتهایی دست یافت، بلکه خدا اوّل بی ابتدا و آخرِ بی انتهاست، و در هرکدام از این دو سو، به حدّی ختم نمی شود.

۱- . اصول کافی۱ : ۱۴۱ - ۱۴۲، حدیث ۷ (باب جوامع التوحید) ؛ توحید صدوق: ۳۱ ؛ بحارالأنوار۴ : ۲۶۵.

حدیث هفتم

از امام علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

سَبَقَ الأوقاتَ کونُه، و العدمَ وجودُه، و الابتداءَ أزله ...؛ (۱) لیُعْلَمَ أن لا قبلَ له و لا بعدَ له؛(۲)

هستی خدا بر زمان، و وجودش بر عدم، و اَزَلی بودنش بر هر ابتدائی پیشی گرفت... تا دانسته شود که قبل و بعدی برای او وجود ندارد.

این حدیث نیز بیان می دارد که خدای متعال، پیش از وجود وقت و پس از پایان آن، بوده و خواهد بود و ازلیتِ او بر هر ابتدایی سبقت گرفته است، و قبل و بعدی برای خدا نیست.

حدیث هشتم

امام صادق از جدشان (علیه السلام) روایت می کنند که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه ای فرمودند:

وسُبحانَ الَّذی لیس له أوَّلٌ مُبتَدأ، ولا غایهٌ مُنْتَهی، ولا آخرٌ یَفْنی؛(۳)

مُنَزَّه است خدایی که اول آغازْدار برایش وجود ندارد، و نهایت آخِرْدار [که پایان یابد] برایش نمی باشد، و پایانی که فنا پذیرد و نیست گردد، ندارد.

حدیث نهم

شیخ صدوق به اسناد از جابر جُعفی، از امام باقر (علیه السلام) از پدرشان، از جدّشان روایت می کند که امام علی (علیه السلام) هفت روز پس از درگذشت پیامبر آن گاه که

۱- . این قسمت در نهج البلاغه :۲۷۳، خطبه ۱۸۶، نیز آمده است.

۲- . اصول کافی ۱: ۱۳۹، حدیث ۴ ؛ توحید صدوق: ۳۷ ؛ بحارالانوار ۴: ۳۰۵.

۳- . اصول کافی ۱: ۱۳۵، حدیث ۱ ؛ توحید صدوق: ۴۲ ؛ بحارالأنوار۴: ۲۶۹، حدیث ۱۵.

ازگردآوری قرآن فارغ شدند خطبه ای ایراد نموده و فرمودند:

الحمـد لله الّـذی اَعْجَزَ الأوهـامَ أن تنـالَ إلّا وجودَه، وحَجَبَ العقولَ عن أن تتخَیَّلَ ذاتَه فی امتناعها من الشَـبَهِ والشَّکل ... إن قیل: کان، فعَلَی تأویلِ أزلیّه الوجود؛ وإن قیل: لم یَزَلْ، فَعَلی تأویلِ نَفْی العدم؛(۱)

حمـد و سـتایش خـدای را که اَوهـام (و پنـدارهای ذهنی) را از درک جز وجودش نـاتوان سـاخت، و عقل ها را دور داشت از اینکه بتواننـد (چگـونگی) ذاتش را که به چیزی ماننـد نیست و به شـکلی نمی مانـد تخیُّل کننـد... . اینکه گفته می شود: خـدا هست، یعنی اَزَلی است و اینکه گفته می شود: خدا زوال نمی پذیرد، به معنای نفی عدم از ذاتِ خدا می باشد.

بنابراین، نمی توان چگونگی اَزَلی و اَبـدی بودن خدا را درک کرد؛ زیرا هرآنچه را عقل و اندیشه درمی یابد، محدود است (و حجم و اندازه دارد) و خدا از آن سنخ نمی باشد؛ و این خود معیاری مهم در مسئله توحید به شمار می رود.

حدیث دهم

امام علی (علیه السلام) در پاسخ کسی که از او توصیف خدا را خواست، فرمود:

و لا کان بَعْدَ أن لم یَکُن؛(۲)

خدا این گونه نیست که پس از نیستی هست شده باشد.

از این سخن می توان دریافت که موجود دو گونه است:

الف) موجودی که نبوده و هستی یافته است، که همه موجودات به جز خدا را شامل می شود؛

ب) موجودی که همواره بوده و بوده است، و آن تنها ذاتِ باری تعالی است.

۱- . توحید صدوق: ۷۳، حدیث ۲۷ ؛ بحارالانوار ۴: ۲۲۱.

۲- . توحید صدوق: ۷۸، حدیث ۳۴ ؛ بحارالانوار ۴: ۲۹۴.

حدیث یازدهم

روایت شده که امام جواد (علیه السلام) در قنوت نماز می خواندند:

اللَّهمَّ أنتَ الأوّلُ بلا أولیّه مَعْدودَه، والآخرُ بلا آخریّه مَحدودَه؛(۱)

پروردگارا تو نخستینی، بی اولیّت شمارشی(وعددی)، و آخرینی، بی آخریّت محدود.

می دانیم که بسیاری از معارف الهی، در دعاها گنجانده شده اند، و ادعیه از این نظر بسیار غنی و پرمحتوایند و مسائل بسیاری را می توان از آنها آموخت.

در این دعا، اول بودن خدا، به معنای اول عددی که در آغاز به ذهن تبادر می کند نفی شده است و این خود ازلی بودن خدای متعال را گویاست؛ و چنین است معنای آخر. ذات خدای متعال آخر است (ولی آخر بی پایان) نه اینکه آخر بودنِ او محدود باشد و در نقطه ای پایان پذیرد.

در اصل(و کتاب) قدیمی از مؤلفات قدمای اصحاب، در دعای اخلاص آمده است:

لا إله إلّا الله الأوَّلُ لا بأوّلیَّه، لا إله إلّا اللهُ الآخِرُ بلا نِهایه، لا إله إلّا اللهُ القدیمُ بلا غایه؛(۲)

نیست خدایی جز «الله» که اول بی اولیّت است، نیست خدایی جز «الله» که آخر بی نهایت است، نیست خدایی جز «الله» که قدیم بی غایت است.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در ضمن اَعمالی فرمود:

أنت القدیمُ الأوَّل، الَّذی لم تَزلْ و لا تَزال؛(۳)

تو آن خدای قدیم اولی، که پیوسته بوده و خواهد بود.

پیداست که این جملات، همه، بر اَزَلی و اَبَدی بودن خدا دلالت می کند.

۱- . مهج الدّعوات: ۵۹ ؛ بحارالانوار ۸۲ : ۲۲۵.

۲- . بحارالانوار ۹۲: ۴۱۷، دعای ۴۳.

۳- . مصباح الزائر: ۴۰ ؛ بحارالانوار ۹۷: ۴۱۱.

حدیث دوازدهم

از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نقل شده که آن حضرت در مسجد جامع بصره خطبه خواند و در آن فرمود:

معاشرَ المُؤمنین والمسلمین، إنَّ الله عزوجل أثنی عَلی نفسه فقال: {هُوَ الْأَوَّلُ} یعنی قبلَ کُلِّ شیء {وَالْآخِرُ} یعنی بعد کُلِّ شیء {وَالظَّاهِرُ} علی کُلِّ شیء {وَالْبَاطِنُ} لکلِّ شیء سواء علمُه علیه؛(۱)

ای گروه مؤمنان و مسلمانان، خدای بزرگ خود را می ستاید و می گوید «او اول است» یعنی قبل از هرچیزی است «و او آخر است» یعنی بعد از هرچیزی وجود دارد «و او ظاهر است» یعنی بر هرچیزی سیطره دارد «و او باطن است» یعنی علم او بر همه اشیا یکسان و مساوی است.

در این سخن، امام (علیه السلام) بیان می دارند که علم خدا بر همه چیز یکسان است و در همه چیز نفوذ و راه دارد؛ و این نفوذ، آن گونه که به ذهن آدمیان می آید - مانند وجود بو در گل، آب در سیب و ... - نیست، بلکه از باب احاطه علمی خدا بر همه چیز است. چنان که در روایت دیگری آمده است:

دَاخِلٌ فِی الْأَشْیَاءِ لَا کَشَیْ ءٍ دَاخِلٍ فِی شَیْ ء؛(۲)

در اشیا داخل است اما نه بسان دخول شئ در شئ دیگر.

باری، روایات در این زمینه بسیار است و همه آنها یکدیگر را تأیید می کند و بر این مطلب دلالت می کند که مقصود از «اوّل» و «آخر» این است که خدا اَزَلی و اَبَدی است، نه اول و آخر عددی (که در آغاز به ذهن می آید) زیرا ذات خدا از

۱- . مناقب آل ابی طالب۲: ۳۸۶ ؛ بحارالانوار ۳۹: ۳۴۸ ؛ حدیث دیگری نیز نزدیک به مضمون حدیث فوق در ضمن حدیث مفصلی از حضرت سیدالشهداء علیه السلام در تفسیر اذان و اقامه آمده است (نگاه کنید به، معانی الاخبار: ۳۸ ؛ بحارالأنوار۸۱ : ۱۳۱).

۲- . اصول کافی ۱: ۸۶، حدیث ۲ ؛ بحارالانوار ۳: ۲۷۱، حدیث ۸ (با اندکی تفاوت).

آن منزه می باشد.

ظاهر و باطن در بیان حضرت امام رضا (علیه السلام)

از امام رضا (علیه السلام) روایت شده که در معنای «ظاهر» و «باطن» فرمودند:

وأمّا الظاهرُ، فلیس من أجل أنَّه علا الأشیاءَ برکوب فوقَها و قُعود علیها وتَسَنُّم لِذُراها، ولکن ذلک لِقَهره ولغَلَبته الأشیاءَ وقُدرته علیها (کقولِ الرجل: «ظَهَرْتُ علی أَعدائی» و«أَظْهَرنی اللهُ عَلَی خَصْمی» یُخبِرُ عن الفَلْجِ والغَلَبه؛ فهکذا ظُهُور الله عَلی الأشیاء).

و وجهٌ آخرُ: أنَّه الظاهرُ لمن اَرادَه ولا یَخفی علیه شیءٌ، و أنَّه مُدبّرٌ لکُلّ ما بَرَأ، فَایُّ ظاهر أظهر وأَوضحُ منَ الله تبارک وتعالی لأنَّک لا تَعدمُ صَنعَتَه حَیثُما تَوَجَّهْتَ، وفیک من آثاره ما یُغنیک. والظاهرُ منّا، البارزُ بنفسه والمعلومُ بِحَدِّه، فقد جَمَعَنا الإسمُ وَلَم یَجْمَعنا المعنی. وأمّا الباطنُ فلیس علی معنی الإستبطانِ للأشیاءِ بأن یَغورَ فیها، ولکن ذلک منه عَلَی استبطانِه للأشیاءِ علماً وحفظاً و تدبیراً؛ کقولِ القائل أبْطَنتُه؛ یعنی خَبَّرتُه وعَلِمْتُ مکتوم سرّه. والباطنُ منّا، الغائب فی الشیءِ المُستَتِر، وقد جمعنا الاسمَ واختَلفَ المعنی؛(۱)

اینکه خدا «ظاهر» است، بدان جهت نمی باشد که او بر فراز اَشیا قرار دارد بر آنها بالا می رود و سوار می شود و می نشیند لیکن ظاهر به معنای چیرگی و پیروزی و توانمندی او بر آنهاست (مانند این سخن شخص که می گوید: «بر دشمنانم ظفر یافتم» و «خدا مرا بر خصمم پیروز گرداند» که خبر از ظفرمندی و غلبه شخص می دهد، و چنین است ظهور خدا بر اشیا).

۱- . اصول کافی ۱: ۱۲۲، حدیث۲؛ توحیدصدوق: ۱۸۹، حدیث ۲؛ بحارالانوار۴: ۱۷۸، حدیث۵.

وجه دیگر این است که: خدا ظاهر است برای هرکسی که او را اراده کند و بر او چیزی پوشیده نمی ماند، و هر آنچه را آفرید تدبیر می کند؛ پس کدام ظاهر آشکارتر و روشن تر از خدای متعال می باشد؛ زیرا انسان هر کجا رو کند آفرینش او را می یابد و در خودش به اندازه ای از آثار خدا را می بیند که [از دیگر چیزها] بی نیازش می سازد.

و ظاهر در اُنس ذهنی ما، چیزی است که خودش آشکار و دارای اندازه ای معلوم است، پس لفظ ظاهر، یکی است و معنی مختلف می باشد.

و اما «باطن» به معنای درون چیزها و فرو رفتن در آنها نیست، باطن نسبت به خدای متعال، نفوذ و احاطه بر اشیا از نظر علم و حفظ و تدبیر آنهاست؛ مانند این سخن شخص که می گوید: «اَبْطَنْتُه» ؛ یعنی دانستم و از راز نهانش آگاه شدم. و باطن نسبت به ما، چیز ناپیدایی است که در چیزی پوشیده است، پس اسم باطن یکی است و معنا مختلف می باشد.

در این حدیث امام (علیه السلام) بیان می فرماید که «ظاهر» نسبت به خدای متعال به این معنا که خدا در اوج چیزها قرار گرفته باشد (و جسمانی بودن وتشبیه از آن به نظر آید) مقصود نیست. ظاهر به معنای سیطره و قدرت و غلبه است. این معنا با صیغه جمع در آیات دیگر نیز به کار رفته است؛ همچون آیه:

{یَا قَوْمِ لَکُمُ الْمُلْکُ الْیَوْمَ ظَاهِرِینَ فِی الْأَرْضِ...}؛(۱)

[مؤمن آل فرعون گفت:] ای قوم من، امروز فرمانروایی از آنِ شماست درحالی که در این سرزمین مسلّطید.

و آیه

{فَأَیَّدْنَا الَّذِینَ آمَنُوا عَلَی عَدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِینَ} ؛(۲)

۱- . سوره غافر (۴۰) آیه ۲۹.

۲- . سوره صف (۶۱) آیه ۱۴.

کسانی را که گرویده بودند، بر دشمنانشان یاری کردیم تا چیره شده [بر آنان] غالب آمدند.

معنای دوم «ظاهر» این است که خدا برای هرکسی که او را بجوید ظاهر است، و هیچ چیز را آشکاراتر از خدا نمی توان یافت. در همه پدیده های آفرینش و در وجود خودِ انسان، آثار خدا هویداست. روشنی وجود خدا به حدی است که در قرآن می خوانیم:

{أَفِي اللّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ}(۱)؛

آیا در خدا شکی هست؟ او پدید آورنده آسمان ها و زمین می باشد.

اسم باطن نیز هم درباره خدا به کار می رود و هم در ممکنات استعمال می شود. باطن در ممکنات به معنای فرو رفتن چیزی در چیزی و به معنای استتار در آن چیز است، لیکن هیچ یک از صورت های استتار و بطون درباره خدا معنا ندارد.

باطن نسبت به خدای متعال، احاطه و نفوذ همه جانبه خدا در ممکنات است.

دیدگاه مفسران

اشاره

مفسران در تبیین این آیه، سخنانی را آورده اند که بسیاری از آنها خرد پذیرند و با تعالیم وحیانی سازگاری دارند.

تفسیر کنز الدقائق

این تفسیر اثر شیخ محمدرضا قمی مشهدی از اَعلام قرن دوازدهم است، و در آن «اوّل» و «آخر» این گونه تفسیر شده است:

{هُوَ الْأَوَّلُ} السابقُ عَلى سائر الموجودات، مِن حيثُ أنَّه مُوجِدُها و مُحْدِثُها. {وَالْآخِرُ} الباقى بعد فنائها، ولو بالنَّظَر إلى ذاتها مع قَطْع النَّظر

۱- . سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۱۰.

عـن غيرهـا. أو {هُـوَ الْـأَوَّلُ} الَّذى تَبْتَـدِئُ منه الأسـباب {وَالْـآخِرُ} الَّذى تَنْتَهى إليه المُسـبَّبات. أو {الْـأَوَّلُ} خارجـاً، {وَالْـآخِرُ} ذهناً؛(۱)

«خدا اول است» [يعنى] بر ديگر موجودات سبقت دارد، از اين نظر كه آفريننده و پديد آورنده آنهاست.

«خـدا آخر است» [يعنى] پس از فنـاى موجودات بـاقى است، هرچنـد اين فنـا با نظر به ذات موجودات و با قطع نظر از غير ذات آنها باشد (زيرا موجودات به ابقاى خداوند باقى، و با نظر به ذاتشان فانى اند).

يا «خدا اول است» اَوَّلى كه اسباب، از او شروع مى شود و «آخرى است» كه مُسبّبات به او منتهى مى گردد.

يا «خدا اول است» در خارج، و «آخر است» در ذهن.

بـا توجه به سـخنانى كه در گذشـته بيان شـد، معناى نخستى كه در اين تفسـير آمـده، روشن مى گردد. از اين نظر كه خـداوند آفريننده موجودات است نه تنها بر آنها سـبقت دارد، و پيش از آنها وجود داشـته است، بلكه خدا «مُوجِد» است (نه «مُوجَد») و «مُحْدِث» است (نه مُحْدَث). براى خدا ابتدايى نمى توان تصور كرد و اين همان اَزَلى بودن خداست.

اينكه مى گويد: «خدا آخر است؛ يعنى پس از فناى موجودات پايدار مى باشد» «فنا» سه معنا دارد:

الف) نابود شدن و نيست گرديدن؛

ب) متلاشى شدن و تبديل شدن به چيزى ديگر؛

ج) اينكه ذاتِ اشيا قابل فناست، هرچند با ابقاى خدا باقى مى مانند.

به نظر مى رسـد معنـاى سوم مراد مفسـر باشـد؛ يعنى با توجه به ذات ممكنات، موجودات فنا پذيرنـد و با قطع نظر از ذاتشان(به وسيله موجدشان و با اراده خداى

۱- . تفسير كنز الدقائق ۱۳: ۷۰.

متعال) قابل بقایند.

معنای دومی که برای «اول» و «آخر» بیان می کند این است که:

خدا اول است؛ یعنی همه اسبابی که در سلسله عوامل ایجادِ موجودات اند، از خدا نشئت می گیرند و خداست که پدید آورنده اشیا می باشد و آنها را از عدم می آفریند، پس تنها خداست که اَزَلی است.

خدا آخر است؛ یعنی تمامی مُسَبَّبات و موجوداتی که در سلسله عوامل ایجاد و فنا قرار دارند به پایان می رسند، ورای همه اینها تنها خدا باقی و ابدی است، برای او ابتدا و انتها معنا ندارد؛ زیرا خدا از سنخ موجودات نیست تا نهایت و غایتی داشته باشد.

بیان معنای سوم درباره «اول» و «آخر» چنین است:

(خدا اول است؛ یعنی اول حقیقی خداست که در خارج تحقق دارد، لیکن نه به این معنا که برایش در هستی موجود دومی با ابتدایی لحاظ شود و خدا قبل از هر موجودی بوده و اَزَلی است. خدا آخر است؛ یعنی ابدی است بی آنکه به پایانی منتهی گردد).(۱)

۱- . به نظر استاد، معنای اول که در تفسیر کنزالدقائق آمده روشن است و در آن ابهامی وجود ندارد، ولی معنای دوم و سوم خالی از ابهام نمی باشد و احتمال می رود مقصود آنچه باشد که بیان گردید (که برگشت آن به ازلی و ابدی بودن خداوند متعال است) و احتمال می رود مقصود از معنای سوم که خداوند متعال اول است «خارجاً» و آخر است «ذهناً» این باشد که انسان از راه نظر به موجودات و محدَثات که در خارج تحقّق دارند پی می برد به اینکه مُوجِد و مُحدِثی وجود دارد که در وجود بر همه موجودات سبقت دارد (البته بدون سنخیت بین او و موجودات). بنابراین، ذات مقدّس او به اعتبار آنچه در خارج تحقق دارد اول است «خارجاً» و اینکه آخر است «ذهناً» یعنی در فرض فنای موجودات، او باقی می ماند و فانی نمی شود و چون فنای همه موجودات به فعلیت نرسیده و در خارج تحقق پیدا نکرده است، لذا به این اعتبار، آخریتِ خداوند متعال ذهنی می باشد، یعنی با لحاظ فنای همه موجودات آخریت مفهوم پیدا می کند؛ البته اگر مقصود از معنای سوم این احتمال باشد که بیان شد، از حیثی به معنای اول باز می گردد.

تفسير الميزان

علامه طباطبایی در «المیزان» در تفسیر آیه، می نویسد:

چون خدای متعال بر هرچیزی که فرض شود قدرت دارد، با این توانمندی بر هرچیزی از همه جهات محیط است. هر آنچه اول فرض شود، خدا اول می باشد نه آن چیزی که اول فرض شد.

و هر آنچه آخر فرض شود، خدا بعدِ آن است به جهت احاطه همه جانبه قدرتِ خدا بر آن چیز، پس خدا آخر می باشد نه آن چیزی که آخر فرض شد. و هرچیزی که ظاهر فرض شود، خدا ظاهرتر از آن است به دلیل احاطه قدرتِ خدا از فوق (و بالای) آن چیز بر او، پس ظاهر، خدا می باشد نه آنچه ظاهر فرض شد.

و هر آنچه فرض شود او باطن است، خدای متعال باطن تر از اوست به خاطر احاطه خدا از ورای آن چیز به آن، پس خدا باطن می باشد نه آنچه باطن فرض شد. بنابراین، اول و آخر و ظاهر و باطن مطلق خداست، و این صفات درباره غیرخدا اضافی و نسبی اند.

و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدای متعال، زمانی و مکانی نمی باشد وگرنه بر زمان و مکان مقدم نمی شد و منزه از آن دو نبود، بلکه اشیا به هر نحوی که فرض شود و بر هرچگونگی که به تصوّر آید، خدا محیط بر آنهاست. پس - از آنچه گذشت - روشن شد که این نام های چهارگانه (اول و آخر و ظاهر و باطن) از شاخه های اسم محیط خدایند، و اسم محیط فرع اطلاق قدرت بر خداست؛ زیرا قدرت خدا بر هرچیزی محیط می باشد.

می توان این اَسمای چهارگانه را از فروع (و شاخه های) احاطه وجود خدا بر

هرچیزی دانست؛ بدان جهت که خدای متعال پیش از ثبوت هرچیزی ثابت است و پس از فنای هرچیزی ثابت می باشد، و از هرچیزِ ظاهر، نزدیک تر است و باطن تر از هرچیز پوشیده و نهانی می باشد که در اَوهام و عقول بگنجد.

و همچنین این اسم های چهارگانه، به نوعی، از علم خدای متعال منشعب می شوند و ذیل آیه که می فرماید:

«خدا بر هرچیزی دانا و آگاه است» با این نظریه تناسب دارد.

بعضی این نام های چهارگانه را تفسیر کرده اند به اینکه: خدا اول است قبل از هرچیزی، و آخر است بعد از هلاک (و نابودی) همه اشیا، و به ادله ای که بر او دلالت دارد ظاهر است و باطن است [به این معنا که] با حواس درک نمی گردد.

و گفته شده: خدا اول هرچیزی است، بی آنکه آغازی برایش باشد، و آخر است، بدین معنا که پس از هرچیزی است بی آنکه نهایت داشته باشد؛ و ظاهر و چیره و برتر و بالاتر از هرچیزی است، و هرچیزی فروتر از او می باشد؛ و باطن و عالم به هرچیزی است،و اَحَدی داناتر از او وجود ندارد.

و گفته شده: خدا اول است بی ابتدا، وآخر است بی انتها، وظاهر است بی نزدیکی، و باطن است بی پرده و حجاب.

و در اینجا اقوال دیگری در معنای آیه هست که نامناسب اند، و ما آنها را نیاوردیم.(۱)

در این بیان، علامه، آیه را از سه جهت مورد توجه قرار داده است:

۱. قدرت خدای متعال

از جهت قدرت، خدا بر هرچیزی محیط است. هر چه را که ما اول و آخر فرض کنیم، خدا به جهت احاطه قدرتش بر آن محیط می باشد. از این نظر، خدا، اوَّل است و آخر، نه آن چه که اوَّل و آخر فرض شود.

۱- . المیزان ۱۹: ۱۴۵ ۱۴۶.

خدا از هر ظاهری که فرض شود آشکارتر است به خاطر احاطه قدرت خدا بر آن، و باطن تر از هر باطنی است، به خاطر احاطه قدرت خدا از ورای آن.

خدا پدید آورنده زمان و مکان است، از این رو مظروف آنها نمی باشد، اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خدا زمانی و مکانی نیست، وگرنه او مقدم بر زمان و مکان نمی شد.

پس به بداهت عقل و نقلِ معتبر، اول و آخر زمانی و عددی، و ظاهر و باطن مکانی از ذاتِ حق منتفی است.

۲. احاطه وجودی خدای متعال

می توان این احتمال را مطرح ساخت که این نام های چهارگانه فرع احاطه وجودی خدا باشد؛ زیرا خدای متعال بر هرچیزی احاطه وجودی دارد. او قبل از هرچیزی ثابت است و پس از فنای اشیا ثابت خواهد بود و ظاهرتر از هر ظاهری و مخفی تر از هر باطنی است که در دسترس اوهام و عقول قرار گیرد.

پس از نظر احاطه وجودی، خدا هم اول است و هم آخر؛ چنان که هم ظاهر است و هم باطن.

۳. علم خدای متعال

این اسما را می توان نوعی انشعاب از علم حضرت حق دانست؛ به ویژه آنکه در ذیل آیه هست: «و هو بکل شیء علیم» ؛ خدا بر هرچیزی عالِم و داناست.

با اندکی تأمل می توان دریافت که این سه بینش، فرع اسمِ محیط خدایند، و احاطه خدا در همه آنها نهفته است، و این سه به یک حقیقت اشاره دارد و آن اسم «محیط» خدا می باشد.

آیات دیگری نیز به این حقیقت رهنمون است؛ مانند:

{وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا}(۱) ؛

و خدا بر هرچیزی محیط می باشد.

۱- . سوره نساء (۴) آیه ۱۲۶.

{أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ}(۱) ؛

بدانید که او بر هرچیزی احاطه دارد.

بخشی از (مطالب یاد شده از تفسیر المیزان مُتَّخذ از بعض روایاتی است که آورده شد) که البته با بعضی تعابیر فلسفی همراه است.

تفسیرهای انحرافی و برداشت های ناصواب

اشاره

همان گونه که در مقدمه بیان شد، آن دسته از تفسیرها و معانی که با اصول وحیانی منافات ندارد و برخلاف ظاهرِ الفاظ و عبارات آیه نیست، به عنوان یک احتمال بی اشکال است هرچند نمی توان آن را مراد پروردگار دانست.

لیکن گاه برداشت های نادرست بر اساس پیش ساخته های ذهنی یا قواعد علمی خدشه پذیر صورت گرفته است که ازنظر عقل و وحی مردود و باطل اند.

بعضی از عرفا «اول و آخر و ظاهر و باطن» را این گونه معنا کرده اند که خدا همه چیز است و از قاعده معروف: «بسیطُ الحَقیقه کُلُّ الأشیاء ولیس بشیء منها» استفاده کرده اند.

پیداست که این تفسیر با اصول وحی همخوانی ندارد؛ زیرا روشن است که اساس ارسال رسل و انزال کتب و بیانات قرآن و حدیث بر وجود خالق و مخلوق و مالک و مملوک استوار است و بدین جهت امر و نهی و ثواب و عقاب در پی دارد و... و تمامی اینها با تفسیر یادشده متضادّ است.

اکنون به شواهدی از این گونه برداشت های ناصواب، می پردازیم.

۱. سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر آیه مذکور می نویسد:

۱- . سوره فصلت (۴۱) آیه ۵۴ .

{هُوَ الْأَوَّلُ} الذی یبتدئ منه الوجود الإضافی باعتبار إظهاره.

{وَالْآخِرُ} الذی ینتهی إلیه باعتبار إمکانه و انتهاء احتیاجه إلیه، فکلّ شیء به یُوجَد وفیه یفنی؛ فهو أوّله و آخره فی حاله واحده، باعتبارین.

{وَالظَّاهِرُ} فی مظاهرالأکوان بصفاته وأفعاله.

{وَ الْبَاطِنُ} باحتجابه به بماهیاته و بذاته؛(۱)

«خدا اول است» [یعنی] اولی که وجود اضافی به اعتبار آشکار ساختن خدا آن را از او آغاز می شود.

«و خدا آخر است» [یعنی] آخری که وجود اضافی به اعتبار امکانش و انتهای احتیاجش به او منتهی می گردد (و می رسد).

از این رو، هرچیزی به وسیله خدا پدید می آید و در او فانی می شود، پس خدا در یک حالت به دو اعتبار هم اول هرچیزی است و هم آخر آن.

«و خدا ظاهر است» به صفات و افعالش در مظاهر هستی.

«و خدا باطن است» به احتجاب (و پوشیده ماندنش) به وسیله ما هیاتش و ذاتش.

ابن عربی در فصوص الحکم می نویسد:

فَنَسَبَ النفسَ إلی الرَّحمن؛ لأنَّه رَحِمَ به ما طَلَبَتْه النَّسَب الإلهیَّه مِن ایجادِ صُوَر العالَم الَّتی قُلنا هی ظاهر الحق إذ هو {الظَّاهِرُ} وهو باطنها إذ هو {الْبَاطِنُ} و {هُوَ الْأَوَّلُ} إذ کان و لا هی، و هو {الْآخِرُ} إذ کان عینها عند ظهورها...(۲)

صاحب کتاب «ممدّ الهمم» این عبارات را می آورد و با استفاده از شرح فصوص قیصری آنها را به گونه زیر ترجمه می کند و توضیح می دهد:

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۳۱۷.

۲- . فصوص الحکم: ۱۱۲، فصُّ حکمه أحدیه فی کلمه هودیه؛ شرح فصوص(قیصری): ۷۳۵ ۷۳۶، فصُّ حکمه أحدیه فی کلمه هودیه؛ ممد الهمم: ۲۷۵.

چون ذات حق مشتمل بر حقایق عالَم است و آن حقایق، طلب ظهور می کردند (از این روی کرب در باطن ذات حاصل شد) تنفُّس کرد (برای اظهار آنچه که در باطن داشت) لذا نفس را به اسم «رحمن» نسبت داده است (رسول الله فرمود: من نفس رحمن را از جانب یمن می یابم و این نفس عبارت است از وجود عالم منبسط بر اعیان) ... .

زیرا حق تعالی به اسم رحمن رحمت کرد آنچه را که نسب الهیّه [یعنی اسماء الهیّه یعنی وجودات الهیّه] طلب می کردند که طلبشان ایجاد صورت عالَم است صورتی که ظاهر حق است؛

زیرا حق ظاهر است، و حق تعالی باطن آنهاست؛ زیرا حق تعالی باطن است، و او اول است؛ زیرا او بود و صورت عالَم نبود، و او آخرست؛ زیرا عین اعیان عالَم ظاهر در خارج است... .(۱)

أین المتَّقون؛ أی الَّذین اتَّخذوا الله وقایةً فکانَ الحَقُّ ظاهرهُم، أی عینَ صُوَرهم الظاهره؟... .

کجا هستند متقیانی که خدا را وقایه خود گرفتند، پس حق، ظاهرِ ایشان است؛ یعنی عین صورت ظاهره ایشان است ... .(۲)

و إذا کانَ الحقُّ وقایةً للعبد(۳) بوجه و العبد وقایه للحَقِّ بوجه، فَقُل فی الکون ما شئتَ؛ إن شئتَ قُلتَ هو الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ، و إن شئتَ قُلتَ هو الحَقُّ و الخَلْق، و إن شئتَ قُلتَ لا حَقَّ مِن کُلِّ وجه و لا خَلْق مِن کُلِّ وجه، و إن شئتَ قُلتَ بالحیره فی ذلک... .

۱- . ممد الهمم: ۲۷۵.

۲- . همان، ۲۷۶.

۳- . در ممد الهمم «للحَقِّ» آمده است حال آنکه در شرح قیصری «للعبد» آمده است و درست نیز همین است.

و چون حق تعالی به وجهی وقایه عبد است (که حق، ظاهر عبد است) و به وجهی عبد وقایه حق است (که عبد ظاهر حق است) بنابراین بگو همه موجودات کائنه، خلقند (چنانکه محجوب می گوید) و بگو همه حقند (چنان که موحد می گوید) و بگو همه حق و خلقند و یا بگو: نه حق است از هر جهت و نه خلق است از هر جهت (چنان که محقِّق جامع بین مراتب الهیّه و عبودیّت می گوید) و اگر خواهی قائل به حیرت باش(که گفته شد ادراک، عجز از درک ادراک است). کسانی که گفتند: «همه خلق اند» به این اعتبار است که خلق، ظاهر است و حق باطن و کسانی که گفتند: «همه حق است» به این اعتبار است که حق ظاهر است و خلق باطن و آن که جمع بین هر دو کرد که می گوید: «هو الحقُّ و الخلق» این جامع مراتب الهیّت و عبودیّت است... .

اگر در مرتبه قرب نوافلی، گویی: «او خلق است» و اگر در مرتبه قرب فرایضی، گویی: «او حق است» و اگر در مرتبه جمع بین آن دویی: گویی: «او حق و خلق است» و اگر در مرتبه تحقیق و تمییز بین مراتب الهیّه و خلقیّه ای، گویی: «نه حق است از هر وجهی و نه خلق است از هر وجهی» و اگر در مرتبه عجزی، قائل به حیرتی... .(۱)

اگر چنانچه تحدید نمی بود، رُسُلِ الهی اِخبار به تحوُّل حق در صور نمی فرمودند و همچنین او را به خلع همه صور از نفس خود وصف نمی کردند.

چنان که در حدیث [از طرق عامّه](۲) آمده است (حدیث تحول) که: حق تعالی

۱- . ممد الهمم: ۲۷۷ ۲۷۸.

۲- . عبارت قیصری چنین است: کما جاء فی الحدیث الصحیح «إنّ الحق یتجلّی یوم القیامه للخلق فی صوره منکره، فیقول: أنا ربکم الأعلی. فیقولون: نعوذ بالله منک. فیتجلی فی صوره عقائدهم، فیسجدون له». (مضمون این حدیث که به حدیث تحوّل معروف است در بسیاری از منابع اهل سنت موجود است، از جمله: صحیح بخاری۷: ۲۰۵؛ صحیح مسلم۱: ۱۱۳؛ مستدرک حاکم۴: ۵۸۲).

در روز قیامت برای خلق در صورتی ناشناس درمی آید و می گوید:

{فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى}(۱) پس خلق می گویند که: «ما پناه می بریم به خدا از تو» پس خداوند درصورت عقایدشان تجلّی می کند، آن گاه خلق سجده می کنند وی را.(۲)

قیصری در ادامه می افزاید:

والصُّوَر کُلُّها مَحدُوده. فإذا کانَ الْحَقُّ یَظهَرُ بالصُّوَر المَحدُوده و نَطقَ الکتابُ بأنَّه {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}(۳) حَصَلَ العِلْم للعارف، أنَّ الظّاهرَ بهذه الصُّوره أیضاً لَیس إلّا هو؛(۴)

صورت ها همه محدودند. پس زمانی که حق به صورت های محدود ظاهر می شود و کتاب گویاست به اینکه «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و بر هرچیزی داناست» برای عارف [به خدا] علم حاصل می شود که: ظاهر به این صورت ها نیز [چیزی] جز او نمی باشد.

ابن عربی می گوید:

فَلا تَنْظر العینُ إلّا إلیه***و لا یَقَعُ الحکم إلّا علیه

چشم، جز سوی او نمی نگرد و حکم، جز بر او واقع نمی گردد.

و قیصری در توضیح آن می نویسد:

إذ لا موجُودَ سواه لیَکونَ مُشاهداً إیّاه، بَل هوالشّاهد والمَشهُود وهو الحاکمُ والمَحکومُ علیه؛(۵)

زیرا هیچ موجودی جز او نیست تا مُشاهد او باشد [و حق او را بنگرد] بلکه

۱- . سوره نازعات (۷۹) آیه ۲۴.

۲- . ممدّ الهمم: ۲۷۸ ؛ شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۷۴۱.

۳- . سوره حدید (۵۷) آیه ۳.

۴- . شرح فصوص قیصری: ۷۴۱.

۵- . شرح فصوص قیصری: ۷۴۲.

شاهد و مشهود و حاکم و محکوم علیه، خودِ اوست [و بس].

نادرستی این سخنان، روشن است. آیاتِ سوره توحید (که هر گونه نیازمندی را از خدا نفی می کند و بیان می دارد که در ذاتِ خدا زاد و ولد بی معناست و اَحَدی همتای او نمی باشد) و آیه {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ}(۱) که در توصیف خداست و می گوید که مثل (و شبیه) او چیزی نیست، و نیز این آیه که: {یَا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَی اللّهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ}(۲)؛ ای مردم، شما فقیر و نیازمند به خدایید و خدا بی نیاز و ستوده است. همه به صراحت بیان گر این حقیقت می باشد که جز خدا، چیزی وجود دارد؛ گرچه دیگر چیزها همه نیاز محض اند و قوامشان به ذات خداست و هرگز با او همانندی و شباهت ندارند.

پس اگر در عالَم جز خدا هیچ چیز نبود، این گونه آیات معنا نداشت؛ زیرا در آن صورت، چیزی وجود نداشت تا همانندی خدا با آن نفی شود و نیازمندی اش به خدا مطرح گردد.

آیه {لَمْ یَلِدْ وَلَمْ یُولَدْ}(۳) معیار به دست می دهد که در آیه {وَنَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی}(۴) اضافه تشریفی است (مانند بیت الله، جارالله...).

آنچنان که محمد بن مسلم از امام باقر (علیه السلام) چنین نقل می کند:

سألت أباجعفر (علیه السلام) عما یروون أن الله خلق آدم علی صورته، فقال:

هی صوره محدثه واصطفاها الله واختارها علی سائر الصور المختلفه فأضافها إلی نفسه کما أضاف الکعبه إلی نفسه والروح إلی نفسه؛ فقال: بیتی

۱- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۲- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۱۵.

۳- . سوره اخلاص (۱۱۲) آیه ۳.

۴- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹ ؛ سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

{ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِی}؛(۱)

از امام باقر (علیه السلام) درباره آنچه که روایت می کنند خداوند آدم را بر صورت خودش خلق نمود سؤال کردم یعنی چه؟ امام (علیه السلام) فرمودند: آن صورت، مخلوق ایجاد شده ای بود که خداوند بر سایر صورت ها (برتریش داده) انتخاب فرمود و به خود نسبت داد؛ همچنان که کعبه و روح را به خود نسبت داد و فرمود: خانه ام، و دمیدم در او از روحم.

۲. شرح قیصری

در مقدمه قیصری بر شرح فصوص (که یکی از معاریف فن مقدمه ای بر آن مقدمه نگاشته است) آمده است:

و نَبَّهَ أیضاً أنَّه عینُ الأشیاء بقوله {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}.

فکونه عینَ الأشیاء، بظهوره فی ملابس أسمائه وصفاته فی عالَمَی العلم والعین، وکونُه غیرَها، باختفائه فی ذاته واستعلائه بصفاته عمّا یُوجِبُ النَّقصَ والشَّین، وتَنَزُّهِهِ عن الحَصْرِ والتعیین، وتَقَدُّسه عن سِمات الحدوث والتکوین. و ایجاده للأشیاء، اختفاؤه(۲) فیها مع إظهاره إیّاها و إعدامه لها فی القیامه الکبری، ظهوره بوحدته وقهره إیّاها بإزاله تَعیُّناتها و سماتها و جَعْلها متلاشیهً کما قال {لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ}(۳) و {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}(۴). (۵)

۱- . اصول کافی ۱ : ۱۳۴ ، حدیث ۴ ؛ توحید صدوق: ۱۰۳ (با کمی تفاوت).

۲- . در برخی از شرح های فصوص (قیصری)، «و اختفاؤه» آمده است.

۳- . سوره غافر (۴۰) آیه ۱۶.

۴- . سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

۵- . شرح فصوص قیصری (با مقدمه آشتیانی): ۱۶ ۱۷.

و نیز خدا آگاه ساخت که او عین اَشیا است با این سخنش که فرمود: «خدا اول و آخر و ظاهر و باطن است، و او بر هرچیزی داناست».

اینکه خدا عین چیزهاست به ظهور اوست در لباس اَسما و صفاتش در عالَم علم [و ذهن] و در عالَم خارج، و اینکه خدا غیر اشیاست به اختفای اوست در ذاتش و استعلا (و برتری) به صفاتش از آنچه موجب نقص و کاستی و عیب می باشد و به منزه بودن خدا از حصر و تعیین، و تقدُّس (و پاکیزه بودنش) از نشانه های حدوث و تکوین (و هستی یافتن).

و پدید آوردن خدا اشیا را، پنهان شدن خداست در آنها با این که خدا آنها را آشکار ساخته، و نابود کردن خدا اشیا را در رستاخیز بزرگ، ظهور خداست به یگانگی اش و چیرگی او بر آنها به وسیله از بین بردن تعیّنات و نشانه ها و متلاشی ساختنشان؛ چنان که می فرماید: «امروز پادشاهی از آن کیست؟ [و خود پاسخ می دهد] برای خدای یگانه پیروزمند» و «هرچیزی هلاک و نابود می گردد مگر وجه [و ذات] او».

چکیده این سخن، همان قاعده «بسیطُ الحقیقه کُلُّ الأشیاء ولیس بشیء منها» می باشد و اینکه هرچند از موم اَشکال مختلف بسازند، لیکن حقیقت همه آنها یک چیز (موم) است.

با صرف نظر از تعیّنات و محدودیت ها، خدا همه چیز است و با حفظ تعیّن و لحاظ محدودیت، هیچ یک از آنها نیست. از این روست که در پایان می گوید: با توجه به رجوع هرچیز به اصلِ خود، همه اشیا، پس از متلاشی شدن و از دست دادن تعیّنات خودشان، در ذات حق فانی می شوند.

اینکه می گوید: «کونه عین الأشیاء... فی عالَمَی العلم والعین» بیان گر آن است که: مقام غیب الغیوب، در کسوت اسما و صفات، بروز و ظهور یافته (هم در عالَم خارج و ماده و هم در عالَم مُجَرَّدات و

ذهن) پس یک حقیقت است که به صورت های مختلف آن را می نگریم.

و اینکه می گوید: «و کونه غیرها...» بدان معناست که خدا با لحاظ تعیّن، غیر این اشیا می باشد؛ زیرا تعیُّن، او را محدود می سازد و محدودیت نقص و عیب به شمار می رود، و خدا منزه از شکل و حدود و صفات ممکن است و مبرا از علائم حدوث و تکوین.

درجای دیگری از این کتاب بیان شده است که در بینش عارفان کامل، تصوّر مراتب (مرتبه قوی، متوسط، ضعیف) برای وجود بی معناست، تنها یک حقیقت می باشد و حالات و شئون آن. وجود دومقام دارد: مقامِ ظاهر که خلق است ومقام باطن، که حق می باشد.

پس یک حقیقت است که به اعتبار بروز و ظهور، خلق گفته می شود و به اعتبار بطون حق. همچنان که قیصری در شرح فصوص می گوید:

فإذا كان الحقُ يظهر بالصُّوَر المحدوده، ونَطَقَ الكتاب بأنّه {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيمٌ} حَصَلَ الْعِلمُ للعارف أنَّ الظاهرَ بهذه الصُوَرأيضاً ليس إلّا هو؛(۱)

پس هنگامی که حق به صورت های محدودی آشکار می شود و کتاب گویاست به اینکه: «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و او بر هرچیزی داناست» عارف آگاهی می یابد به اینکه ظاهر به این صورت ها نیز، چیزی جز او نیست.

این عبارت نیز بیان می دارد که هرچه ظهور می یابد جز حق متعال نیست، هرچند او به صورت محدود متجلّی می شود.

۳. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در تفسیری که بر قرآن نوشته می گوید:

۱- . شرح فصوص الحکم: ۷۴۱.

فَهو الحَقُّ الأوّل الَّذی منه إبْتَدأ امرُ العالَم، و هو الآخِرُ الَّذی إلیه یَنْساقُ وجودُ الأشیاء سیَّما بنی آدم، إذ منه صَدَرَ الوجودُ، و لأجله وَقَعَ الکونُ و هو الآخِرُ أیضاً بالإضافه إلی سیر المسافرین إلیه، فإنَّهم لایَزالون مُتَرقِّین مِن رُتبه إلی رُتبه حتّی یَقَعَ الرُّجوعُ إلی تلک الحَضْره بفنآئهم عن ذاتهم و هُویَّتهم و اندکاک جبل وجودهم و إنیّتهم، فهو أوَّلٌ فی الوجود و آخِرٌ فی المُشاهَدَه؛(۱)

او حق اولی است که عالَم از او آغاز شد، و او آخری است که وجود اَشیا به ویژه بنی آدم به سویش در حرکت اند؛ زیرا وجود از او صدور یافت و به جهتِ او هستی پدید آمد.

و نیز او آخر است نسبت به سیر مسافران به سویش؛ زیرا آنان پیوسته از رتبه ای به رتبه دیگر بالا می روند تا با فنای ذات و هویتشان و فروپاشی کوه وجود و منّیتشان، بازگشت به آن حضرت رخ دهد.

پس او در وجود، اول است و در مشاهده، آخر.

ملاصدرا در این سخن بیان می دارد که همه مسافران یعنی همه موجودات عالَم هستی در حال سفر به سوی خدایند، مراتب را یکی پس از دیگری می پیمایند تا اینکه به ذات حق می رسند و در او فانی می گردند.

اینکه «خدا» ، «آخر» است؛ یعنی مقصد سفر موجودات خداست و همه در سیر تکاملی شان به ذاتِ او بار می یابند و مُنْدَک می شوند و آخرین چیزی که می بینند مشاهده حضرت حق است.

لیکن روشن است که این سخن و نیز بیان ابن عربی که همه اشیا را خدا و او را همه چیزها می داند نادرست است، و اینکه «اول و آخر و...» و همه چیز خدا می باشد، از ظاهر آیه به دست نمی آید و با عقل و فطرت و احادیث،

۱- . تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۶ : ۱۵۴ - ۱۵۵.

سازگاری ندارد. قرآن و تعالیم وحی با فریادی رسا اعلام می دارند که خالقی وجود دارد و مخلوقی، و این دو با هم تباین دارند و هم سنخ یک دیگر نمی باشند.

اینکه در قرآن آمده است: {إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَاكُنتُمْ تَعْمَلُونَ}(۱).

(بازگشت همه شما سوی خداست، او شما را از کارهایی که انجام می دهید آگاه می سازد) به این معناست که آدمیان در پیشگاه خدا حاضر می شوند تا او به عدل داوری و به حسابشان رسیدگی کند. معنای آیه، حرکت به سوی ذاتِ خدا نمی باشد، تا مسئله فنای در ذات پیش آید.

اگر آدمیان در ذات خدا فانی می شوند، اینکه خدا می فرماید: «شما را از کردارهاتان با خبر می سازد» به چه معناست؟ آیا خدا، به خودش خبر می دهد؟!

و نیز آیه {كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ}(۲)؛ «هرچه در زمین [و جهان هستی] می باشد فانی می شود»، به معنای فانی در ذاتِ خدا نیست، بلکه بدان معناست که همه چیز فرو می پاشد و یا به طور کلی نیست و نابود می گردد.

و همچنین آیه {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(۳)، «ما از آنِ خداییم و سوی او باز می گردیم» به معنای «ما از خداییم» نمی باشد.

«لام» در اینجا «لام» ملکیت است؛ یعنی ما ملک خداییم و به سوی او(و به پیشگاه عدلش) رجوع می کنیم.

باری، این سخن که همه اشیا خداست، و هرچیزی از او شروع می شود و به خودش برمی گردد، و موجودات همه صورت های گوناگون و شئون اویند، حرفی بی اساس و بی پایه است، چگونه یک چیز در عین وحدت و یگانگی، دو چیز می تواند باشد؟! این گونه سخنان با اصول وحیانی و امر و نهی و تکالیف

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۰۵.

۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۶.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

شرعی و فرستادن پیامبران و فرودآوردن کتاب های آسمانی منافات دارد.

۴. دیدگاه ابن عربی در عتاب موسی به هارون

بر پایه همین خط مشی نادرست است که گاه انحرافات بزرگی در سخنان عرفا مشاهده می شود، تا آنجا که عتاب موسی به هارون را به جهت کوته فهمی و کم ظرفیتی هارون می انگارند که درنیافت که بت پرستی عین خداپرستی است؛ زیرا «عارف کسی است که حق را در هرچیزی، بلکه او را عین هرچیزی می بیند».(۱)

معنای این سخن این است که موسی برادرش هارون را سرزنش کرد که چرا بنی اسرائیل را وانگذاشتی که گوساله را بپرستند، مگر نمی دانی که همه چیز خداست؟!

۵. تأویلی در لاجبر و لاتفویض

چنانچه از تعقل در وحی غفلت بشود، گرفتار ظلماتی می گردیم که بیرون آمدنش مشکل است. تا آنجا که گاهی از عقل گرایان اصطلاحی چیزهایی شنیده

۱- . فکان موسی أعلم بالأمر مِن هارون لأنَّه عَلِمَ ماعَبَدَه أصحابُ الْعِجل، لِعِلْمه بأنَّ الله قد قَضی ألّایُعْبَد إلّا إیاه، وما حَکَمَ اللهُ بشیء إلّا وَقَعَ؛ فَکان عَتْبُ موسی لأخیه هارون لِما وَقَعَ الأمرُ فی إنکاره وعدم إتّساعه، فإنَّ العارفَ مَن یَری الْحَقَّ فی کُلِّ شیء، بل یَراه عَین کُلِّ شیء؛ (فصوص الحکم: ۱۹۲ ؛ شرح قیصری با مقدمه آشتیانی: ۱۰۹۶) موسی علیه السلام به واقع و نفس الامر و به امر توحید اعلم از هارون بود. چه اینکه می دانست اصحاب عجل چه کسی را پرستش می کردند. زیرا او عالم بود که خداوند حکم فرموده که جز او پرستش نشود و آنچه را حکم فرمود، غیر آن نخواهد شد (پس جمیع عبادت ها عبادت حق تعالی است و لکن، «ای بسا کس را که صورت راه زد». بنابراین عتاب موسی برادرش هارون را از این جهت بود که هارون انکار عبادت عجل می نمود و قلب او چون موسی اتساع نداشت. چه اینکه عارف حق را در هرچیز می بیند، بلکه او را عین هرچیز می بیند. (ممد الهمم: ۵۱۴)

می شود که بسیار بسیار جای تعجب است، نخست افکار را از منابع غیر وحیانی آکنده ساخته اند، آن گاه می خواهند هم پای بندی به وحی داشته باشند و هم از قواعد به اصطلاح عقلانی خود دست برندارند، لذا به ناچار گرفتار توجیهات و تأویلات خنده آور و دور از ذهن می شوند، آن چنان که نه با ظواهر می سازد و نه با اصول وحیانی.

مثلاً ـ در موضوع «لا ـ جبر و لا ـ تفویض بل أمر بین الأمرین» نفی جبر و تفویض را از انسان از باب سالبه منتفی به انتفاء موضوع دانسته و قائل اند که خارجاً موجود ذوالإراده ای نیست تا جبر و یا تفویضی ممکن باشد، لذا گفته شده است نه جبر است و نه تفویض.

در این مکتب به اصطلاح عرفانی، انسان جز صورت مرآتی چیز دیگری نیست تا مورد امر و نهی قرار گیرد و هرچه خارجاً وجود دارد، یک وجود حقیقی بیش نیست، یا به عبارتی (بسیطُ الحَقیقه کُلُّ الأشیاء و لیس بشیء منها) است.

این نتیجه شگفت انگیز حاصل مبانی عرفان مصطلح است، که بدین ترتیب ارسال رسل و انزال کتب و تکالیف عباد همه عبث و بیهوده می نماید.

در نوشته ای که جزو مجموعه آثار کنگره جهانی امام رضا (علیه السلام) می باشد، این مطلب آمده است، گرچه ما این بیانات را به نویسنده نسبت نمی دهیم بلکه ایشان را ناقل این سخنان می دانیم:

(...لأنَّ استحاله التفویض علی مشرب التوحیدالأفعالی أظْهَر لوضوح امتناع تفویض الأمر الخارجی إلی صوره مرآتیه لا حقیقه لها عدا حکایه ذی الصوره ...)(۱)

بنابر مشرب توحید افعالی زید و عمروی وجود ندارد، بلکه آنها صورت

۱- . علی بن موسی الرضا علیه السلام والفلسفه الإلهیه: ۸۳، اثر استاد جوادی آملی.

مرآتی ای بیش نیستند و لذا تفویض نسبت به آنها معنا ندارد.

(کما أنَّ امتناع الجبر علی هـذا المشـرب ایضاً أبین؛ لأنَّ الإکراه إنَّما یُتَصَوَّر فیما یکون هناک شـیء موجود له اقتضاء و إراده، و أما الصُّوَر المرآتیه الَّتی لا واقعیه لها عدا الإرائه و الحکایه...)(۱)

و همچنین جبری هم در کـار نیست چون آن گاه جبر معنا دارد که موجود ذوالاراده و اقتضایی باشـد تا مجبور شـدن معنا پیـدا کنـد و حـال اینکه اینجا زیـد و عمرو وجود خارجی نداشـته جز صورت مرآتی. و لـذا جبر و تفویض حقیقی نسـبت به صورت مرآتی بی معنا است. و سپس می افزاید:

(فلا مجال ایضاً لتفسیر المنزله بین المنزلتین علی منهج الحکماء...)(۲)

و مطلب را ادامه می دهند تا می رسد به این عبارت:

(فحینئـذ یصـیر معنی نفی الجبر و التفویض عن تلک الصوره و إثبات منزله الوسـطی بین طرفی الإفراط والتفریط من باب السالبه بانتفاء الموضوع فی الأولین و من باب المجاز فی الإسناد فی الثالث...)(۳)

بنـابراین، نفی جبر و تفویض را از بـاب سالبه به انتفاء موضوع دانسـته و اثبات أمر بین الأمرین را از باب اسـناد مجازی همچون نسبت «جری به میزاب» می داند.

سخن صاحب «بیان السعاده» :

در این تفسیر که نویسنده آن (ملا سلطانعلی گنابادی) یکی از مشاهیر عرفاست آمده است:

یا آن اشاره است به آنچه صوفیّه در مقام توحید می گویند (توحیدی که برای

۱- . همان.

۲- . همان.

۳- . همان، ص ۸۴.

بعضـی از سالکـان به طریق حال و برای بعضـی به نحو مقام بروز می یابـد) و برای کسـی که به این پایه از توحیـد نرسـد، زبان گشودن به آن [هرگز] جایز نمی باشد.

و آنگـاه که توحیـد، حـالِ سالـک گشت، هنگـام زوالِ آن حـال، لب گشودن به آن جـایز نیست. و اگر توحیـد، حـال یـا مقام سالک نگشته است، پس او بدان لب گشاید [ریختن] خونش مباح است.

و آن این است که خـدا برای سالـک به اسم «واحـد» و «اَحَـد» تجلّی کنـد، پس در [عالَم] وجود جز [خـدای] واحـد یا احـد را مشاهـده نکنـد؛ نه اول را بنگرد و نه آخر را و نه علّت و نه معلول و نه ظـاهر و نه باطن و نه صاعـد و نه نازل و نه مُـدْرَک و نه مُدْرِک را بلکه همه اینها را اعتباراتی از نفوسِ محجوب بیند و عدمیاتی که حقیقت ندارند.

پس معنـا این است که خـدا اول است بی اعتبار اولیت برای او، و آخر است بی اعتبار آخریت برای او، و ظاهر و باطن بودن او [نیز] چنین است؛ یعنی چیزی و چیزی نیست و هیچ اعتبار و اعتباری در دار (و سرای) وجود نمی باشد.

و به این مقام اشاره دارد این شعر که:

حلول و اتّحاد اینجا محال است***که در وحدت، دویی عینِ ضلال است

هرآنچه نثر و نظم در این مقوله گفته انـد، اشاره به این مقام دارد یا ناشـی از آن است، و به عـدم جواز تفوُّه (زبان گشودن) به این وحدت و عدم جواز اعتبار آن برای کسی که حال و مقامش این نیست رهنمون می باشد.

به این معنا اشاره دارد این شعر:

اَلا تا با خودی زنهار زنهار***عبارات شریعت را نگه دار(۱)

۱- . بیان السعاده۴: ۱۴۴؛ بیت اخیر از شیخ محمود شبستری در«گلشن راز» است. لاهیجی در شرح این بیت می گویـد:«تا زمـانی که سالـک بـا خود باشـد وعقلش برقرار بُود، الفـاظ وعبـاراتی که مخالف شـرع باشـد نمی توان گفت و ارباب طریقت تجویز نفرموده اند و منع افشاء اسرار کرده اند...» (شرح گلشن راز: ۵۵۹).

پیداست که معنای این سخن این است که انسان تا با خود باشد باید ظاهر شریعت را حفظ کند و آن گاه که به حقیقت برسد، شریعت باطل می شود و نیازی به آن نیست؛ زیرا تحصیل حاصل می شود.

اول و آخر و ظاهر و باطن در بیان تأویل

در بیانِ تأویل «اوّل» و «آخر» و ... روایات دل نشینی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) رسیده است که در ذیل، بعضی از آنها را می آوریم:

۱. از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمودند:

أنا الأوَّلُ و الآخر؛ أوَّلٌ فی النُّبوه، و آخرٌ فی الْبِعْثَه؛(۱)

من أوّل و آخر می باشم [یعنی] در نبوّت اوّلم و در بعثت آخر.

در این حدیث، پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیان می دارد که آن حضرت «اول» است؛ یعنی در نبوت اول می باشد؛ (زیرا نبوت آن حضرت از دیگر پیامبران مهم تر و قبل از همه است) و او «آخر» است به این معنا که پس از همه پیامبران به نبوت برانگیخته شد. در این موضوع به حدیث زیر توجه بفرمائید:

صالح بن سهل از حضرت صادق (علیه السلام) نقل می کند که:

إنّ بعض قریش قال لرسول الله (صلی الله علیه و آله) بأیِّ شیء سَبَقتَ الأنبیاءَ، و فُضِّلتَ علیهم و أنت بُعِثتَ آخرهم و خاتمهم؟ قال: إنی أول من أقرَّ بربِّی جلَّ جلاله و أول من أجاب حیث أخذ الله میثاق النبیین وأشهَدَهُم علی أنفسهم {أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُواْ بَلَی}(۲) فکنتُ أولَ نبیٍّ قال بلی، فَسَبَقْتُهُم إلی الإقرار بالله عزَّوجلَّ ؛(۳)

۱- . إعلام الوری (امین الإسلام طبرسی) ۱: ۵۱ ؛ بحارالأنوار۱۶ : ۱۲۰.

۲- . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۲.

۳- . بحارالأنوار۱۵ : ۱۵ ۱۶، حدیث ۲۱ ؛ اصول کافی ۱ : ۴۴۱ (با اندکی تفاوت) .

بعضی از قریش به پیامبر عرض کردند:

به چه امتیازی بر انبیاء سبقت جسته و بر آنها برتری یافتی؟ درحالی که در بعثت، آخر آنها، و تو پایان دهنده پیامبرانی؟

فرمود: آن گـاه که در عـالَم ألست و میثـاق، خداونـد از پیـامبران عهـد و پیمان گرفت، و آنها را بر خودشان شاهـد قرار داد، و فرمود: «آیـا من پروردگار شـما نیسـتم؟» گفتنـد: آری، آنجا من اولین پیامبری بودم که «بلی» گفته و در اقرار به ربوبیت حق بر سایرین پیشی گرفتم.

۲. از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) سؤال شد چگونه صبح کردی؟ فرمودند:

اَصبحتُ و أنا الصِّدیقُ الأکبر و الفاروقُ الأعظم، و أنا وَصیُّ خَیر الْبَشر و أنا الأوَّلُ و أنا الآخرُ و أنا الباطنُ و أنا الظاهرُ و أنا بکُلِّ شیء عَلیم و أنا عَینُ الله... و أنا اُحیی و أنا اُمیتُ و أنا حَیٌّ لا أمُوتُ؛

[شب را سپری ساختم و] به صبح درآمدم درحالی که منم صدّیق اکبر [راست گوترین راست گوها] و فاروق بزرگ [و برترین کس که حق را از باطل جدا می سازد] و جانشین بهترین آدمیان، و منم اوّل و آخر و ظاهر و باطن، و من بر هرچیزی دانایم، و من چشم خدایم ... و منم که زنده می سازم و می میرانم و خود زنده ام و نمی میرم!

اَعرابی از ایـن سـخن آن حضـرت در شـگفتی [و حیرت] فرومانـد [چـه ایـن صـفات همه از آنِ خـداست] از این رو امـام (علیه السلام) در تبیین سخنشان فرمودند:

«من اوّلم» اول کسـی که به رسول خـدا (صـلی الله علیه و آله) ایمـان آورد «من آخرم» آخرین نفری که پس از گذاشـتن او در لحـد، سـویش نگریسـت «من ظـاهرم» پشتیبـان اسـلام «من بـاطنم» آکنـده از علم، «من بر هرچیزی دانـایم» به هرچیزی که خـدا پیامبرش را به آن آگاه ساخت و او مرا خبر داد «من چشم خـدایم» چشم خـدا بر مؤمنان و کافران... «من زنده می سازم» سـنت رسول خدا را «من می میرانم» بدعت را «من

زنـده ام و نمی میرم»؛ زیرا خـدای متعـال فرمود: {وَلاـ تَحْسَـبَنَّ الَّذِینَ قُتِلُواْ فِی سَبِیلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْیَاء عِنـدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُونَ}(۱)؛ آنان را که در راه خدا کشته شدند، مردگانی مپندارید، بلکه آنان زنده اند و نزد پروردگارشان روزی می خورند.(۲)

۳. روایت شده که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در مسجد نشسته بودند و در محضر آن حضرت گروهی از اصحابش حضور داشتند، به ایشان گفتند: ای امیرمؤمنان، برایمان حدیث کن! فرمود: وای بر شما! سخن من سخت و دشوار است جز عالمان آن را درک نمی کنند! آنان اصـرار ورزیدند که آن حضرت برایشان سخن بگوید. فرمود: برخیزید [برویم، آنان فرمان بردند] امام (علیه السلام) به خانه درآمد و فرمود:

أنا الَّذی عَلَوتُ فَقَهَرتُ، أنا الَّذی اُحیی و اُمیت، أنا الاوَّلُ و الآخرُ و الظاهرُ و الباطنُ؛

من آنم که برتری جستم و چیره شدم، منم آن که زنده می سازم و می میرانم، منم اول و آخر و ظاهر و باطن.

آنان به خشم آمدند و گفتند: او کافر شده است! و برخاسـتند [که بروند] امام (علیه السـلام) فرمود: به شما نگفتم که سخن من سنگین است، جز عالمان نمی توانند خردپذیری آن را دریابند! بیایید تا آن را برایتان تفسیر کنم، آن گاه فرمود:

اینکه گفتم: «من بالا رفتم و چیره شـدم» [یعنی] من همانم که این شمشـیر را بر شـما افراختم و بر شـما سـیطره یافتم تا به خدا و رسولش ایمان آوردید.

اینکه گفتم: «من زنـده می سازم...» [یعنی] من سـنت را زنـده می کنم و بـدعت را می میرانم، و نخستین کسـی می باشم که به خدا ایمان آورد و مسلمان شد و آخرین کسی هستم که کفن را بر پیامبر پوشاند و دفنش کرد و نزد من است علم ظاهر و

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۶۹.

۲- . مناقب آل ابی طالب (ابن شهرآشوب) ۲: ۲۰۵ ؛ بحارالأنوار۳۹ : ۳۴۷ ۳۴۸.

باطن.(۱)

۴. در زیارت آل یس می خوانیم:

أنتُمُ الأوَّلُ وَالآخِرُ؛(۲)

شما هستید اول و آخر.

این جمله نیز با توجه به قراین دیگر به این معناست که شما [ای امامانِ من] از نظر مقام و منزلت، اولین اَوصیا هستید، و از این جهت که پس از شما اوصیایی نخواهد بود، آخرین آنهایید.

۱- . الاختصاص (شیخ مفید): ۱۶۳؛ بحارالانوار ۴۲: ۱۸۹.

۲- . احتجاج طبرسی ۲: ۳۱۷؛ بحارالانوار ۹۹: ۸۲ .

آیه دوم: اللّه نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرضِ...

اشاره

قال الله تعالی:

{اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِی زُجَاجَهٍ الزُّجَاجَهُ كَأَنَّهَا

كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَهٍ مُّبَارَكَهٍ زَيْتُونِهٍ لاشَرْقِيَّهٍ وَلاغَرْبِيَّهٍ

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِیءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌعَلَى نُورٍ يَهْدِی اللهُ لِنُورِهِ

مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيمٌ}

(سوره نور (۲۴) آیه ۳۵

خدا نور آسمان ها و زمین است! مَثَلِ نور او چون چراغدانی است که در آن چراغی باشد و آن چراغ در جامی بلورین قرار گیرد که چونان ستاره ای درخشان به نظر می آید، از درختِ خجسته زیتونی برفروزد که نه شرقی است و نه غربی؛ نزدیک باشد که روغنش هرچند بدان آتشی نرسد روشنی بخشد ونوری بالای نور دیگر پدیدآید [وپرتوهای نورانی درهم تند] خدا هرکه را بخواهد با نور خویش هدایت می کند، و این مَثَل ها را خدا برای مردم می زند و خدا به هر چیزی داناست.

درباره آیه نور سخن فراوان گفته شده است، قاضـی سـعید قمی که از شخصیت های معروف اسلامی است و عالمی می باشد که با بسـیاری از علوم اسلامی آشناست(۱) در شـرح توحید صدوق، سـخن مفصـلی در تفسیر این آیه می آورد،(۲) غزالی نیز تفسـیری در این زمینه دارد به نام «مشـکاه الأنوار فی توحید الجبار»،(۳) مرحوم شیخ هادی تهرانی(۴) نیز رسـاله ای کوچک و قوی در تفسیر

۱- . قاضـی سـعید قمی (زنده تا سال ۱۱۰۷ه) از حکمـا و عرفـای بزرگ ایران در دورانِ صـفویه است. وی از شـاگردانِ ممتاز ملاـمحسن فیض کاشانی و ملاعبـدالرزاق لاهیجی و مولا رجب علی تبریزی(سه عالِم بر جسـته آن زمان) به شـمار می رفت، و آثار نفیسـی از خود به یادگار نهاد،ماننـد: کلید بهشت، شـرح اربعین، اسـرار عبادات و... قاضـی سـعید برخی از مسائل بنیادین حکمت متعالیه ملاصدرا را برنتافت و به نقدِ مسـئله «اصالتِ وجود» و بعضی از مسائل مهم حکمتِ صدرا پرداخت و بر خلافِ نظر ملاصـدرا دیـدگاه ویژه خود را بیان داشت و آن را با دلایل علمی اسـتوار ساخت (برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به، مقدمه شرح توحید صدوق۱: ۱ ۱۲؛ مجله حوزه، شماره ۹۳).

۲- . نگاه کنید به، شرح توحید صدوق (اثر قاضی سعید قمی) ۲: ۵۸۳ ۶۶۹ .

۳- . در ضمن رسائل غزالی ص۲۶۸ ۲۹۲، چاپ اول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ ق.

۴- . شـیخ هادی تهرانی نجفی متوفای سال ۱۳۲۱ه ق است. شـیخ آقا بزرگ تهرانی در «هدیهالرازی: ۱۶۹» می نویسد: «وی از شاگردان شـیخ انصاری و شـیخ العراقین و میرزای شـیرازی به شمار می آید و از عالمان بزرگ و محقق، جامع معقول و منقول می باشد، به فروع و اصولِ دین آگاه است و مرجع تقلید و اهل تأسـیس و تنقید.» وی در علوم مختلفه اسلامی آثار ارزشمندی دارد که از جمله همـان تفسـیر آیه نور است به نـام نوریه که در سال ۱۳۷۲ه ق به نام «اشـعه نور» به قلم میرزا حسن مصـطفوی ترجمه و چاپ شده است.

آیه نور نوشته است.

بررسی واژه ها و معنای آیه

واژه هـای این آیه روشن و گویـاست: {کَمِشْـکَاهٍ} مشـکات جـاچراغی است، نوعی فرورفتگی در دیوار که درخانه های گلی قدیم برای گذاشتن چراغ در نظر گرفته می شد.(۱)

{مِصْبَاحٌ} نوعی چراغ و کانون نور و روشنایی است که تاریکی ها را می شکافد و پرتوهای نورانی را می پراکند.(۲)

{زُجَاجَه} به معنای شیشه و ظرفِ بلورین می باشد.

{کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ} ستاره درخشان است که نور از آن می تابد و برق می زند.

در این آیه آمده است که «خدا نور آسـمان ها و زمین است» که یا بدین معناست که خدا روشنایی بخش آنهاست و یا هدایت کننده آسـمان ها و زمین و یا هدایت گر اهل آنهاست و... . از آنجا که مِثل و مانندی برای خدا وجود ندارد برای حضرت حق «مَثَل» زده شـده است و گفته شـده که مَثَل نور خـدا به طاقچه ای می ماند که در آن چراغی باشد، و ماده روشـنایی بخش این چراغ از روغنِ زیتون فراهم آیـد که آن روغن از درخت زیتونی به دست آیـد که در نـاحیه شـرقی یا غربی زمین نباشـد که از آفتـاب صـبح یـا عصـر بهره کامل نـدارد، بلکه در مکانی قرار گرفته که آفتاب به طور کامل بر آن می تابـد و زیتون به دسـت آمده از آن ممتاز می باشد و روغن حاصل از این زیتون بسـیار شفاف و عاری از مواد زائد است به گونه ای که بی آتش زدن می درخشد.

۱- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی): ۴۶۳؛ جلاءالأذهان (ابوالمحاسن جرجانی) ۶ : ۳۱۳.

۲- . چنان که محقق طریحی در مجمع البحرین (۲ : ۵۷۶) می گوید: المصباح: السراج الثاقب المضیء.

از سویی شیشه ای بلورین نیز نور چراغ را در برگرفته و از هر نظر روشنایی آن کامل است و پرتوهای این چراغ در همه جای اتاق تاریک انعکاس می یابد و هیچ نقصی در آن وجود ندارد.

مَثَل نور پروردگار در قلب های اهل ایمان چنین است؛ آنان دلشان به نور هدایت الهی روشن است، اعتقاد و شناخت آنها نسبت به خدای متعال تیرگی ندارد و در تردید و دو دلی به سر نمی برند.

اینکه در آیه آمده است {نُورٌ عَلَى نُورٍ} یا به معنای نور دوچندان است و مقصود روشنایی زیاد می باشد و یا اینکه گویای نورهای فراوان و گوناگونی است که از روغن مصفّا و شفاف و شیشه بلورین و منبع نورانی پدید می آید.

اینکه فرمود {يَهْدِي اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ}؛ یعنی به همین گونه که مثل زده شد خدا هر کدام از بندگانش را که بخواهد هدایت می کند، و آن گاه که بنده ای را هدایت کرد قلب او به نور الهی روشن و نورانی می شود.

در پایان آیه می فرماید {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} یعنی خداوند بر همه چیز آگاه است و علم او به کلیات منحصر و محدود نیست، بلکه ریزترین مسائل آفرینش را می داند.

چگونگی اطلاق نور به خدا

در آیه آمده است «خدا نور آسمان ها و زمین است»، اطلاق نور به همین معنای ظاهری که از خورشید و ستارگان دیگر نمودار است برذات مقدس حضرت حق درست و صحیح نمی باشد. خدا منزه است از اینکه به این نور محسوس هرچند بسیار لطیف تعریف شود.

از این رو، در بیان مقصود از آیه اَقوالی مطرح است:

۱. تقدیر مُضاف

گفته اند: در آیه، مضافی در تقدیر می باشد و آن واژه «ذو» است به معنای صاحب و مالك؛ یعنی خدا مالكِ نورِ آسمان ها و زمین است.

نظیر اینکه گویند: «زید كرمٌ» ؛ یعنی «ذو كرم» زید صاحب كرم است، وگرنه حمل «كَرَم» بر زید درست نمی باشد.(۱)

۲. نور به معنای «مُنوِّر»

براساس این نظر، مضافی در تقدیر نمی باشد، بلكه در واژه نور تصرف می شود به این معنا كه خداوند روشنایی بخش آسمان ها و زمین است و آنها را به وسیله خورشید، ماه و ستارگان و... نورانی می سازد.(۲)

۳. نور به معنای «مُدَبِّر»

نور به معنای «مُدَبِّر» نیز كار برد دارد؛ وقتی گویند «فلان شخص نور قوم است».

یعنی رئیس آنهاست كه آنها را در كارها هدایت می كند و صواب را به آنان می نمایاند و از نادرستی ها بازشان می دارد.

در بعضی از تفاسیر(۳) و منابع(۴) این معنا به كار رفته است، و بر اساس آن بیان می شود كه «خداوند مدبر (برنامه ریز و مدیر) آسمان ها و زمین است».

۴. نور به معنای ایجاد كننده و هستی دهنده

بر اساسِ این معنا، خداوند آفریننده و هستی بخش آسمان ها و زمین می باشد؛ زیرا نور در ذات خودش ظاهر و آشكارسازِ دیگر چیزهاست و اساس این ظهور، تحقق یافتن، پیدایش و هست شدن و وجود پیدا كردن می باشد.

۱- . مراجعه شود به انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷ ؛ بحارالأنوار ۴: ۲۰.

۲- . همان.

۳- . جامع البیان(طبری)۱۸: ۱۰۵؛ زادالمسیر(ابن جوزی)۳: ۲۹۵؛ مفاتیح الغیب(تفسیر فخررازی)۲۳: ۳۷۹.

۴- . بحارالأنوار ۴: ۲۰؛ نور البراهین (شرح توحید صدوق) ۱: ۴۰۰.

در تفسیر بیضاوی آمده است:

فانّ النور ظاهرٌ بـذاته مُظْهِرٌ لغیره؛ وأصلُ الظهور هو الوجود، کما أنّ أصلَ الخفاء هو العَـدَم؛ و الله سـبحانه موجود بـذاته، مُوجِدٌ لما عداه....(۱)

نـور بـه ذات خـویش آشـکار است و دیگر چیزهـا را آشکار می سـازد؛ و اصـل ظهـور همـان وجـود اسـت،چنـان کـه اصـل خفا(پوشیدگی) عدم می باشد؛ خدای سبحان به ذات خویش وجود دارد و به وجود آورنده دیگر چیزهاست... .

بنابراین، وجود خدای متعال ذاتی اوست و دیگر موجودات به او موجودند.(۲)

۵. نور به معنای هدایت و هدایت گر

در بعضی احادیث می خوانیم که مقصود از «نور» در این آیه به معنای «هدایت» و «هدایت گری» است:

شیخ صدوق به سند صحیح از عباس بن هِلال روایت می کند که می گفت: از امام رضا (علیه السلام) درباره این سخن خدای متعال پرسیدم: {اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}، آن حضرت فرمود:

هادٍ لأهل السَّماءِ و هادٍ لأهل الأرض؛

[یعنی خدا] هدایت کننده اهل آسمان است و هدایت گر زمینیان.

و در روایت برقی آمده است [که آن حضرت فرمود]:

هُدَی مَن فی السَّماوات و هُدَی مَن فی الأرض؛(۳)

۱- . انوار التنزیل (تفسیر بیضاوی) ۴: ۱۰۷ ؛ در بحارالانوار ۴: ۲۰.

۲- . در مباحث آینده، نقد و بررسی تفسیر نور به وجود و ایجاد خواهد آمد.

۳- . توحید صدوق: ۱۵۵ (باب ۱۵، حدیث۱)؛ معانی الأخبار: ۱۵، حدیث ۶ ؛ اصول کافی ۱: ۱۱۵، حدیث ۴ ؛ بحارالانوار ۴: ۱۵.

[خداوند] هدایت گر همه کسان [و موجودات و چیزهایی] است که در آسمان ها و زمین اند.(۱)

مَثَل نور خدا

اگر مقصود از {نُور} در آیه، «هدایت گری» و «روشنایی بخشی» باشد، {مَثَلُ نُورِهِ} معنای مشخصی می یابد؛ مَثَل نور خدا همان هدایت در قلب مؤمن است که دلش را بسان آن چراغ (با آن ویژگی ها که ذکر شد) روشن می سازد، و بی تأویل و توجه به بطون آیه، می توان معنایی درست از مَثَلِ نور خدا ارائه داد.

لکن اگر {نُور} به معنای «مُدَبِّر» و «مُوجِد» گرفته شود، {مَثَلُ نُورِهِ} معنای درست نمی یابد و باید در آن تصرُّف گردد و معنایی غیر از تدبیر و ایجاد مدنظر قرار گیرد.

سخن علامه طباطبائی

اشاره

علامه طباطبائی در تفسیر المیزان، چنین می نویسد:

۱- . اینکه مراد از سماوات و ارض در آیه شریفه اهل آسمان ها و زمین باشد و مضاف الیه نور کلمه اهل یا مشابه آن باشد دراصطلاح مجاز در اسناد گفته می شود مانند: جری المیزاب و سال الوادی که جریان و سیلان مجازاً به میزاب (ناودان) و به وادی (بیابان دره) نسبت داده شده و در حقیقت مسندالیه ماء (آب) و مطر (باران) است، چنان که در آیات دیگری این روش به کار رفته است مانند: {فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ} (یونس ۱۰ : ۹۸) {أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ} (یوسف ۱۲: ۷۰) {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا} (یوسف ۱۲: ۸۲) که در تمام اینها مسندالیه اهل قریه و اهل عیر (قافله) است و مجازاً به قریه و قافله اسناد داده شده است البته چنین نیست که تفسیر نور در آیه شریفه به هدایت گر و راهنما بدون تقدیر و مجاز صحیح نباشد چه آن که خداوند متعال هادی و راهنمای هر چیزی است به هدایت عام تکوینی چنان که فرموده است: {قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى} (طه ۲۰: ۵۰).

النور معروف وهو الـذی یظهر به الأجسام الکثیفه لأبصارنا فالأشـیاء ظاهره به وهو ظاهر مکشوف لنا بنفس ذاته فهو الظاهر بذاته المظهر لغیره من المحسوسـات للبصـر. هـذا أول ما وضع علیه لفظ النور ثم عمّم لکل ما ینکشف به شـیء من المحسوسات علی نحو الاستعاره أو الحقیقه الثانیه فعدّ کل من الحواس نوراً أو ذا نور یظهر به محسوساته کالسمع والشم والذوق واللمس. ثم عمّم لغیرالمحسوس فعدّ العقل نوراً یظهر به المعقولات کل ذلک بتحلیل معنی النور المبصر إلی الظاهر بذاته المظهر لغیره.

وإذ کان وجود الشـیء هو الذی یظهر به نفسه لغیره من الأشـیاء کان مصداقاً تاماً للنور ثم لما کانت الأشیاء الممکنه الوجود إنما هی موجوده بإیجاد الله تعالی کان هو المصداق الأتمّ للنور... ؛(۱)

کلمه نور معنایی معروف دارد و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیـدن ما روشن می کنـد... پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالـذات و مُظهِر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن. این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کردنـد. بعداً به نحو اسـتعاره یا حقیقت ثانویه به طور کلی به هرچیزی که محسوسات را مکشوف می سازد اسـتعمال نمودند، در نتیجه حواس ظاهر ما را نیز نور خواندند؛ مثل حس سامعه و... ، سپس برای غیرمحسوسات نیز تعمیم داده شد.

در نتیجه عقل نوری شـمرده شد که معقولات را روشن می کند... و چون وجود هر شـیء، نفس آن شـیء را برای دیگر اشـیاء ظاهر می کند، پس وجود مصداق تامّ نور است و چون ممکنات به ایجاد خدا موجودند پس خدا مصداق أتمّ نور است... .

سپس سه معنا برای «نور» می آورد:

۱- . المیزان ۱۵ : ۱۲۲.

۱. اطلاق نور به ذات مقدس حضرت حق به معنای وجود استوار به ذات خدا.

اینکه خدا نور است، یعنی وجودی می باشد قائم به ذات خودش.

۲. اطلاق نور به همه موجودات به معنای وجود قائم به غیر.

بنابراین معنا، همه موجودات اِشراقِ حضرت حق اند و از نور حق که قائم به ذات است ظاهر می شوند.

۳. نور به معنای خاص که همان نور هدایت است.

علامه پس از سخنانی در این زمینه، در پایان چنین می نویسد:

فقدتَحَصَّل أنَّ المُرادَ بالنور، فی قوله تعالی {اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} نوره تعالی من حیث یَشرُقُ منه النورُ العام الَّذی یَستَنِیرُ به کلُّ شیء وهو مساوٍلوجود کل شیء وظهورِهِ فی نفسه ولغیره؛(۱)

چکیده سخن این است که مراد از نور در این سخن خدای متعال که «خدا نور آسمان ها و زمین است» این است که خداوند متعال نوری است که نور عام از آن می درخشد؛ نور عامی که سبب روشنایی همه چیزهاست و آن مساوی وجود هر چیزی و ظهور آن است برای خودش و دیگری.

نقد سخن علامه

در سخن علامه نکاتی شایان نقد و بررسی است:

۱. اینکه «نور»، «وجود» معنا شود تکلُّف است و در لغت به این معنا کاربُرد ندارد، بلکه نور همان حقیقتی است که خودش نمایان است و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ و اگر این نور به حواس و عقل تعمیم داده شود باز اشکال بر طرف نمی گردد.

۲. فرموده اند که {اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...}؛ «خدا نور آسمان ها و زمین

۱- . المیزان۱۵: ۱۲۲.

است»، یعنی ایجاد کننده آسمان ها و زمین است به اشراقِ نور وجود، به این دلیل که نور خودش پیداست و دیگر چیزها را آشکار می سازد، و هر آنچه وجود و تحقق یابد همین حالت را دارا می باشد؛ یعنی «ظاهرٌ لنفسه» است و «مُظهِر لغیره».

لیکن روشن است که ویژگی نور «مُظهر لغیره» است (دیگری را روشن می کند) نه اینکه در معرض دیدن قرار می گیرد و دیگران می توانند آن را ببینند. بنابراین «ظاهر لنفسه»؛ خودش پیداست، معنای درستی می باشد، اما معنای «مظهر لغیره»، در معرض دیدِ دیگران قرار گرفتن نمی باشد.

۳. علامه «نور» را در آغاز به معنای افاضه بخش نور عام می گیرد که همان ایجاد وجود آسمان ها و زمین است؛ و آن گاه در {مَثَلُ نُورِهِ}، «نور» را نور هدایت معنا می کند؛ و این خود قطع ارتباط میان دو قسمتِ آیه است، درحالی که ظاهر آیه، این گسست را بر نمی تابد و مقصود از نور در بخش دوم، اشاره به همان نوری است که در آغازِ آیه آمده است.

۴. در ارتباط با خدا اگر «نور»، «وجود» معنا شود و «وجود» به معنای «ایجاد» باشد، آیه این گونه معنا می شود که: «خدا آفریننده آسمان ها و زمین است»، گرچه اثبات شیء نفی ماعدا نمی کند، لیکن پیداست که خدا آفریننده همه چیزهاست، و در جمله مذکور به فرض آسمان ها «عرش» را در برگیرد، «عقول»، «فرشته ها»، و... باقی می ماند، و اختصاص ایجاد و آفرینش به آسمان ها و زمین تناسب درستی ندارد و چنانچه نور به معنای روایی آن یعنی هدایت گر اهل آسمان ها و زمین باشد تناسب محفوظ است.

یادآوری و تتمیم

هرچند اختصاص «نور» به آسمان ها و زمین روشن نباشد و درک نکنیم، با توجه به اینکه ناگزیر از عدول از معنای ظاهری آیه هستیم، بجاست همان معنایی را به کار بریم که در احادیث آمده است و تناسب هر دو قسمت آیه با آن حفظ

می شود، و آن این است که خدا هدایت گر آسمان ها و زمین یا راهنمای اهل آسمان ها و زمین است و مَثَل نور هدایتش در قلب مؤمن مانند چراغی است در قندیل و... .

افزون بر این، جملات بعضی از دعاها را به عنوان تأیید، می توان مورد توجه قرار داد.(۱) در بحارالانوار به نقل از «مَن لایحضره الفقیه» با سند صحیح از معروف بن خَرَّبوذ، از امام باقر یا صادق(درباره دعای قنوت وَتر آمده است:

...اَللَّهمَّ أنتَ الله نُورُالسموات والأرض، وأنتَ الله زَینُ السموات والأرض، وأنت الله جمالُ السموات والأرض؛(۲)

بارخدایا، تو نور آسمان ها و زمینی، و تو زینت آسمان ها و زمینی، و تو جمال آسمان ها و زمینی.

در اینجا نور آسمان ها و زمین، یعنی هدایت گر آنها یا روشنی بخش آنها؛ و نیز زینت و جمال آسمان ها، یعنی زینت بخش و آراسته ساز آنها.

بنابراین، با اینکه در جعل اصطلاح مشکلی نیست، به راحتی نمی توان «نور» را به معنای «وجود» گرفت، و خدشه هایی که ذکر شد به ذهن می آید.

آری اگر معنایی که در روایات هست دارای اشکال عقلی باشد و نتوان آن را پذیرفت در آن صورت می گوییم که روایت درست نیست، لیکن آن گاه که در حدیث «نور» به «هاد» (هدایت گر) معنا شده و از نظر عقل نیز اشکالی ندارد، جایی برای عدول به دیگر معانی باقی نمی ماند، هر چند بررسی و بحث درباره آن

۱- . وجه تأیید به این صورت است که همان طورکه در دو جمله اخیر دعا ابتدا اصل خلقت آسمان ها و زمین مفروض است و سپس حضرت حق زینت و جمال آنها معرفی شده است و چون از طرفی نمی شود خودِ ذات مقدّس را زینت یا جمال آنها دانست بلکه باید به زینت بخش معنا کرد، در جمله اول دعا هم ابتدا بایستی اصلِ خلقت آسمان ها و زمین را مفروض گرفت در نتیجه نور را هم نمی توان به معنای وجود آنها گرفت.

۲- . بحارالأنوار۸۴ : ۲۶۸ ، حدیث ۶۶ ؛ من لایحضره الفقیه ۱: ۴۹۰.

باید صورت گیرد.

نتیجتاً نور به معنای وجود، نه دلیل لغوی دارد و نه دلیل نقلی و نه دلیل عقلی، البته اگر اصالت با وجود و وجود هم واحد باشد، آنگاه «الله نور السموات والأرض» به معنای «الله وجود السموات والأرض» صحیح است.

درحالی که هر یک از اصالت و وحدت وجود محل اختلاف کثیر است.

سخن ملاصدرا

مرحوم آخوند ملا صدرا بعضی از آیات قرآن را (بخشی از سوره بقره، به ویژه آیه الکرسی، آیه نور و...) تفسیر کرده است، درباره آیه نور ایشان بیان طولانی دارد؛ نخست اَقوال و وجوه مختلف را نقل می کند و آن گاه آنچه را که به نظرش حق و درست آمده است بیان می دارد.

ملاصدرا می گوید که «نور» از نظر اشراقیین و پیروانشان حقیقتی بسیط است که به ذات خویش ظاهر می باشد و دیگر چیزها را آشکار می سازد؛ ... بزرگان صوفیه نیز همین معنا را بیان کرده اند با این تفاوت که برای نور برحسب ذاتش مراتب شدید و ضعیف قائل اند.(۱)

وی آن گاه با توجه به قرائتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) (۲) بیان می دارد که {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} یعنی خدا صاحب نور آسمان ها و زمین است.(۳)

براساس این مبنا که سازگار با نظر بیشتر مفسران و علمای کلام است نور

۱- . تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۷ ۳۴۸.

۲- . قاضی سعید قمی در «شرح توحید صدوق۲ : ۵۸۵» از اُبَّی بن کَعْب و ابو المُتَوکّل نقل کرده که نور را درصدر آیه به صیغه ماضی از باب تفعیل قرائت کرده اند؛ یعنی {اَللهُ نَوَّرَالسَّمَواتِ والأرْضَ} و همین قرائت را آلوسی در«روح المعانی۹: ۳۵۷» به امیرالمؤمنین وزیدبن علی وجمعی دیگر نسبت می دهد.

۳- . تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۴ : ۳۴۹.

با معنای «هدایت گر» و«روشنایی بخش» تناسب دارد، وتناسب {مَثَلُ نُورِهِ} نیز محفوظ می ماند.

به همین ترتیب وجوهی رانقل می کند تا اینکه می گوید:

والحَقُّ أنّ حقیقةَ النورِ والوجودِ شیءٌ واحدٌ، و وجودُ کلِّ شیءٍ هو ظهورُه، فَعَلی هذا یکونُ وجود الأجسام ایضاً مِن مَراتِب النور؛(۱)

حق این است که حقیقت نور و وجود یک چیز اند، و وجود هر چیزی ظهورِ آن می باشد؛ از این رو، وجود أجسام نیز از مراتب نور است.

به نظر ملاصدرا نور با وجود مساوی است، پس {اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} یعنی خدا وجودِ وجودات یا نورالأنوار می شود.

وی با توجه به اینکه وجود هر چیزی ظهور آن است، و نیز این سخن که تنها یک حقیقت وجود دارد و آن وجود است، بیان می دارد که مرتبه أشَدِّ وجود، حضرت حق است که وجود مطلق است و مراتب ضعیف، دیگر موجودات (آسمان ها و زمین، وجودات خاص و انوار متعیّن) می باشند.

بنابراین، {مَثَلُ نُورِهِ}؛ یعنی مثل نور وجودی که از حضرت حق سریان می یابد.

دیدگاه ابن عربی

اشاره

سخن ملاصدرا به گونه ای در کلام عرفای پیش از او از جمله ابن عربی (یا عبد الرزاق کاشانی، متوفای ۷۳۰ ه. ق. که یکی از بزرگترین مفسران و شارحان آثار ابن عربی است) نیز بیان شده است، وی {مَثَلُ نُورِهِ} را «وجود مطلق» می گیرد که وجودات متعین و مقید مانند آسمان ها و زمین از آن وجود مطلق پدید

۱- . همان: ۳۵۳.

می آیند و آشکار می شوند.(۱)

نقد نظر ملاصدرا و ابن عربی

اینکه نور حقیقتی آشکار می باشد و روشن گر دیگر چیزهاست - و شامل نور حسّی و معنوی و مجرد و نور معرفت می شود - عبارتی است جامع برای مصادیق مختلف.

لیکن این سخن که نور به معنای وجود باشد، از احادیث استفاده نمی شود و در لغت نیز به اثبات نمی رسد، تنها اصطلاحی است که در فلسفه و عرفان مطرح می باشد.(۲)

نظر سید حیدر آملی

اشاره

سیدحیدر آملی از چهره های مشهور عرفان و فلسفه است.(۳)

وی در تفسیر «المحیط» (جلد۲، ص۵۲۶) تأویلاتی درباره آیه نور مطرح می کند.

به نظر ایشان اینکه «خدا نور آسمان ها و زمین است»، یعنی خدا وجود

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

۲- . نگاه کنید به، ص ۱۷۸ ۲۰۹ همین کتاب.

۳- . سید حیدر آملی از عرفای قرن هشتم هجری و از شاگردان فخرالمحققین فرزند علامه حلی است. کتابی دارد به نام جامع الاسرار که بنا به گفته شهید مطهری از کتب دقیق عرفان نظری است. کتاب دیگر او نصّ النصوص در شرح فصوص ابن عربی که در آن ایرادات بسیاری بر فصوص گرفته است. مراجعه کنید به اعیان الشیعه (۶ : ۲۷۱ ۲۷۳) ؛ مجموعه آثار شهید مطهری جلد ۱۴ (خدمات متقابل اسلام و ایران) ص۵۷۶. ضمناً حرف های بسیار شگفت انگیزی از وی (در مقایسه بین خودش و جناب سلمان فارسی و مقایسه کتاب تفسیر المحیط و کتاب نص النصوص با قرآن و فصوص) در مقدمه تفسیر المحیط آمده است (نگاه کنید به، جلد۱ ، ص۲۱ ۲۲).

آسـمان هـا و زمین و همه چیزهـایی است که میـان آن دو است؛ زیرا نور به معنای وجود می باشـد و ظلمات به معنای عـدم، و میـان آسـمان هـا و زمین که از آنها تعبیر به «عالَم» می شود جز خـدا و وجود او (دیگر چیزها که مظهر وجود خداینـد) نیست، هرچه هست همان وجود حضرت حق است.

بر این اساس {مَثَلُ نُورِهِ} (مثل نور خـدا) که همان وجود است، مَثَل نور حسّـِی می باشد در «مشـکاه». مقصود از «مشـکاه» (به اطلاق) در اینجا عالم أجسام است؛ چنانچه مراد از «زجاجه» عالَم أرواح می باشد و منظور از «مصباح» عالَم عقول.

بنابراین، عالَم أجسام و أرواح و عقول در این آیه گرد آمده اند. معنای عالَم أجسام و أرواح مشخص است، فرق عالَم نفوس با عقول این است که نفوس به وسیله أبدان و أجسام فعال اند، اما عقول در فعلشان نیاز به أبدان ندارند.

حـال بـا توجه به اینکه خـدا در همه این مظـاهر و مراتب، به ذات خویش ظـاهر و آشـکارساز همه چیز است یعنی به ذات خود ظهور کرده است و همه چیز مظهر او می باشـد؛ تفـاوت تنهـا به تعیّن و تشـخّص و اطلاـق است، یـک حقیقت می باشـد که به گونه های مختلف بروز می یابد و تشأن و تطوّر پیدا می کند و هر کدام از این اطوار و شؤونِ مختلف به لحاظ تعین و تشخص خود، غیر دیگری و ممکن بر او صادق است.

تعینات نیز حقیقتی ندارند و امور اعتباری هستند.(۱)

یعنی خدا با عدم لحاظ تعیّن، همه چیزهاست، و با حفظ تعیّن، هیچ یک از اشـیاء نیست. بعضی گفته اند: بهترین مثال برای این مسئله «موم» است که می توان آن را به شکل های مختلف درآورد (به صورت درخت، پای شیر، برگ درخت و...) با

۱- . ملاصدرا در توضیح این قاعده به عدمی بودن تعینات اشاره کرده است. نگاه کنید به، اسفار۶ : ۱۱۶.

اینکه پیـداست همه آنهـا جز موم نمی باشـد؛ با حفظ تعیّن می توانـد درخت، شـیر، ... باشـد، و بی تعیّن همان موم است که به شکل های مختلف نمود دارد.(۱)

نقد

این گونه تفسیرها که در سخن سید حیدر آملی و دیگران دیده می شود بر پایه لغت یا حدیث استوار نمی باشد، بلکه بر اساس پیش ساخته های ذهنی و مسلمیّت برخی مبانی عرفانی صورت می گیرد و به همین جهت فاقد دلیل درست است.

علامه مجلسی در بحارالأنوار (آغاز جلد۹۰) رساله ای از نعمانی را درباره انواع آیات قرآن می آورد که در اینجا مناسب است قسمتی از آن یادآوری شود، قرائن و مدارک مختلف دیگر، مضمون این سخن را تأیید می کند.

بدان ای برادرم که قرآن بسیار با عظمت و بلند مرتبه است، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به ما خبر داد که قرآن با اهل بیت آن حضرت می باشد و آنان مترجمان و مفسران [واقعی] قرآن اند؛ باید تفسیر قرآن را از آنان گرفت خدای متعال می فرماید:

{فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِن کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ}(۲)؛ اگر نمی دانید از اهل ذکر سؤال کنید.

بنابراین خدای بزرگ بر مردم، علم و عمل به آنچه را در قرآن هست واجب ساخت و با وجود این، شایسـته نیست که آنان در جهل و نادانی بمانند و در ترک آن معذور نمی باشند.

همه آنچه را که خـدا در کتابش نازل کرده نزد اهل بیت پیامبر خـداست، کسانی که خدا، بندگان را به طاعت آنان واداشت و پرسش و أخذ [قرآن] را از آنها واجب ساخت... .

مقصود از «ذکر» در آیه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است، خدای متعال می فرماید:

۱- . نگاه کنید به، ممدّ الهمم: ۳۹.

۲- . سوره انبیا (۲۱) آیه ۷.

{قَدْأنزَلَ اللهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا * رَّسُولاً يَتْلُوعَلَيْكُمْ آيَاتِ الله}(۱)؛

خدا سوی شما ذکر را فرو فرستاد، پیامبری که آیاتش را بر شما تلاوت کند. و «اهل ذکر» همان اهل بیت آن حضرت اند.

در صفحه ۴ حدیثی از امام ششم (علیه السلام) نقل می کند:

بدانید خدا شما را رحمت کند هرکه [امور زیر را] از کتاب خدا نشناسد، عالم به قرآن و اهل آن نیست:

وَاعلَمُوا رَحِمَكُمُ الله أَنَّهُ مَن لَم يَعرِف مِن كِتَابِ اللهِ عَزَّوجَلَّ النَّاسِخَ مِنَ المَنسُوخِ وَالخاصَّ مِنَ العَامِّ وَالمُحكَمَ مِنَ المُتَشابِهِ وَالرخصَ مِنَ العَزائمِ وَالمَكىَّ والمَدنىَّ وَاَسبابَ التَّنزِيلِ وَالمُبهمَ مِنَ القُرآنِ فِى ألفاظِهِ المُنقَطعَه وَالمُؤلَّفَه وما فِيه مِن عِلم القَضاءِ وَالقَدَرِ، وَالتَّقدِيم وَالتَّأخِيرِ، وَالمُبيِّنَ وَالعَمِيقَ وَالظَّاهِرَ وَالباطِنَ وَالإبتِداءَ وَالإنتِهاءَ وَالسُّؤالَ وَالجَوابَ وَالقَطعَ وَالوَصلَ وَالمُستَثنَى مِنه وَالجَارى فِيه وَالصِّفهَ لِمَا قَبل مِمَّا يَدُلُّ عَلى مَا بَعد وَالمُؤكِّدَ مِنه وَالفَصلَ وَ عَزائمَه و رخصَه و مَواضِعَ فَرائِضِه و احكامِهِ و مَعنى حَلالِهِ وحَرامِهِ الَّذِى هَلَكَ فِيه المُلحِدُونَ وَالمَوصُولَ مِنَ الألفاظِ وَالمَحمُولَ عَلى مَا قَبله وعَلى مَا بَعده، فَلَيس بِعالِمٍ بِالقُرآنِ، ولا هُو مِن إهلِهِ و مَتى مَا ادَّعى مَعرفِهَ هَذِهِ الأقسام مُدَّعٍ بِغَير دَلِيلٍ، فَهُو كاذِبٌ مُرتابٌ، مُفترٍ عَلى اللهِ الكذبَ و رسُوله، و مَأويهُ جَهنَّمُ و بِئسَ المَصِيرُ.(۲)

باطن و تأویل آیه نور

می دانیم که قرآن ظاهری دارد و این ظاهر، با بررسی و فحص از دیگر مدارک

۱- . سوره طلاق (۶۵) آیه ۱۰ - ۱۱.

۲- . بحارالانوار ۹۰: ۲ ۴ ؛ تفسیر صافی ۱: ۳۸ ۳۹.

وحیانی و نیز نبود قرائن قطعی عقلی مخالف، حجت می باشد.

افزون بر این ظاهر که با توجه به لغت و قواعد زبان عربی از قرآن استفاده می شود قرآن دارای اشارات و لطایفی است که با نظر ذوقی و ژرف اندیشی می توان به آنها دست یافت. معیار اساسی و مهم در این راستا این است که اصول و نصوص وحیانی با آنها مخالفت نداشته باشد.

لیکن آنچه به عنوان باطن یا تأویل مطرح است از ظاهر آیه استفاده نمی شود(۱) و نیز با ژرف اندیشی نمی توان به آن دست یافت. حتی اگر این معنای تأویلی با نصوص وحیانی نیز ناسازگار نباشد، بازنمی توان آن را مراد و مقصود آیه دانست؛ زیرا سند وحیانی و روائی ندارد.

تنها زمانی سخنی به عنوان تأویل پذیرفتنی است که دارای سند باشد و در آن سند تحقیق کافی صورت گیرد. به همین جهت معانی تأویلی از مراتبی برخوردارند، هرگاه سند قطعی باشد تأویل درست است و هرگاه سند ظنّی باشد تأویل نیز ظنی است و اگر سند ضعیف باشد تأویل ضعیف است، و اگر سند درست نباشد سخن از تأویل نابجاست.

این یادآوری برای این است که بعضی از بیانات تأویلی چهره های معروف فلسفه و عرفان که برخلاف اصول قرآنی و وحیانی می باشد به همین دلیل باطل شمرده می شود.

به عنوان نمونه در آیه {وَلاتَزِدِ الظّالِمِینَ إِلّا ضَلالًا}(۲) نوح به پروردگار عرض می کند که: خدایا، ستم گران را جز گمراهی میفزا؛ زیرا دعوتم را اجابت نکردند، و آن گاه که آنان را فراخواندم که آمرزیده شوند دست هاشان را بر گوش هایشان گذاشتند و لباس ها را به سرکشیدند و خودخواهانه و با تکبر روی بر تافتند.

۱- . هرچند، گاه به عنوان«روشن ترین مصداق ها»، یا«تطبیق کلی بر فرد»شایان توجه است.

۲- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۴.

و به دنبال آن خدای متعال نیز می فرماید:

{مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا}(۱)؛

به جهت خطاهایی که مرتکب شدند غرق گردیدند و به آتش دوزخ درآمدند.

در این باره ابن عربی تأویل نادرستی دارد که بازگویی آن خالی از لطف نیست.

وی می گوید: «ال» در {الظَّالِمِينَ} «ال» عهد می باشد و اشاره دارد به ظالمی که در آیه ۳۲ سوره فاطر است:

{فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ}(۲)؛

بعضی از بندگان برگزیده ما بر خویشتن ظلم روا می دارند، و بعضی از آنها میانه رو، و برخی به خیرات و کارهای نیک سبقت می جویند.

در این آیه، مقصود از «ظالم به خویشتن» کسی است که ریاضت می کشد و فانی در خدا می شود، و منظور از «مقتصد» شخص فانی در صفات است، و مراد از «سبقت گیرنده سوی خیرات» کسانی می باشند که سرگرم کارهای خوب اند و از یاد خدا غافل مانده اند.(۳)

به این ترتیب، بهترین گروه در این آیه ظالم به نفس است و پس از آن مقتصد و پایین تر از همه پیشتازان به کارهای نیک.

حال با توجه به اینکه «ال» «الظالم» در آیه ۲۴ سوره نوح، «ال» عهد است و به ظالمی که در این آیه مطرح شده بر می گردد، و نیز «ضلال» به معنای حیرت است می توان گفت که بهترین دعا را نوح در حق ظالمان کرده است؛ زیرا معنای آیه این می شود که: خدایا، ریاضت کشان را به والاترین لطف و عنایت خود برسان و آنها را در ذات خود حیران ساز. در مقابل از حضرت باقر (علیه السلام) روایت شده

۱- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۵.

۲- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۳۲.

۳- . شرح فصوص قیصری: ۵۲۶ ۵۲۷.

که مقصود از {سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ} حضرت علی (علیه السلام) می باشد.(۱)

و نیز در تأویل آیه اخیر {مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا} آمده است: خطیئات از خُطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام های استوار برداشتند و در دریای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند.(۲)

روشن است این تأویل ها با نصوص و اصول مکتب تضاد دارد، و نمی توان آن را مراد از آیه دانست.

نظیر این سخن در آیه نور، گفتار سید حیدر آملی است که {كَمِشْكَاةٍ} را عالَم أبدان فرض می کند و جملات بعد از آن را عـالَم أرواح و عقول یا نفوس. این سخن وی هرچند با اصول وحیانی ناسازگار نباشد، نمی توان گفت که مراد خدا در آیه، این امور است.

باری، تأویلات اهل فلسفه و عرفان درباره آیه نور دو گونه است:

۱. تأویلاتی که با اصول قرآنی و آموزه های وحیانی ناسازگار می باشد و برخلاف آنهاست. پیداست که این نوع از تأویلات باطل است. نمونه این تأویلات این است که «نور» در آیه«وجود» دانسته شود و«سماوات و...» موجودات جهان هستی، و آن گاه {اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} خدا، وجود الوجودات به شمار آید، و سپس همه یک وجود انگاشته شود که مراتب مختلف دارد و به شکل های مختلف درآمده است، و همه چیز شئون و پرتوهای نورانی حضرت حق باشد.

در این باره ما می گوئیم این تأویل نادرست است؛ زیرا ذات مقدس حق،

۱- . تفسیر برهان۴ : ۵۵۰ ۵۵۱ ، و نیز روایات متعددی به این مضمون وارد شده که منظور از {سابق بالخیرات} اهل بیت علیهم اسلام می باشند. نگاه کنید به، تفسیر برهان۴ : ۵۴۶ ۵۵۲ ؛ تفسیر نورالثقلین۴ : ۳۶۱ ۳۶۴.
۲- . شرح فصوص قیصری: ۵۲۹ ۵۳۰.

حقیقتی است و مخلوقات، حقیقت دیگری می باشند، خدا در ذات خود غنی است و خلق همه در ذاتشان فقیر و نیازمندند و همه چیز آفریده خداست. این تأویل ناشی از مبانی مسئله وحدت وجود و اصالت وجود و تشکیک در وجود می باشد، بلکه خاستگاه آن «وحدت اطلاقی» است. ما در جای خودش به این مبانی پرداخته ایم و آنها را به تفصیل بررسی کرده ایم.(۱)

۲. تأویلاتی که از آیه استفاده نمی شوند و دلیل روایی ندارند، لیکن ناسازگار و متضاد با سخن وحی نمی باشند.

این گونه تأویلات به خودی خود اشکال ندارد، لیکن نمی توان آنها را به خدا نسبت داد و مراد از آیه دانست. نمونه آن سخن ابن عربی است که در تفسیری که به او منسوب است، می خوانیم:

{مَثَلُ نُورِهِ} صفهُ وجوده وظهوره فی العالمین بظهورها به،کمثل {مِشكَاةٍ فِيهَا مِصبَاحٌ} و هی اشارهٌ الی الجسد لظُلمته فی نفسه و تَنَوُّرِه بنورُ الروحُ الذی اُشیر الیه بالمصباح، وتَشَبُّكِه بشباك الحواس تَلألؤ النور من خلالها، كحال المشكاه مع المصباح، والزجاجه إشاره إلی القلب المُتَنوِّر بالروح...؛(۲)

ابن عربی می گوید: مقصود از «مشکاه» در این آیه «بدن» است که به خودی خود ظلمانی است، و مراد از «زجاجه» قلب انسان می باشد که به نور روح و عقل، نورانی می گردد. این تعبیرها گرچه ضد اصول اسلامی نیست، لیکن دلیلی وجود ندارد که مقصود از آیه به شمار آید.

۱- . نگاه کنید به، سلسله مباحث عقائد استاد سیدان (سنخیت، عینیّت یا تباین؟) در مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی در قم وتقریرات درس ایشان در بحث فناء وتجلّی و... ؛ کتاب«عارف و صوفی چه می گویند؟» اثر مرحوم آیت الله میرزا جوادآقا تهرانی(که درآن، مبانی فوق بادقّت مورد بررسی ونقد قرار گرفته است.

۲- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۷۵.

سخن ابن سینا

ابن سینا در «اشارات» سخنی درباره مراتب نفس دارد و آن را به چهار مرحله تقسیم می کند: عقل هیولانی، عقل فعلی، عقل ملکه و عقل مستفاد.

آن گاه که نفس چیزی نمی داند و تنها ظرفیت و قابلیت دارد، «عقل هیولانی» نامیده می شود، و زمانی که این قابلیت به فعلیت می رسد آن را «عقل بالفعل» می نامند، و هنگامی که بتواند دانستنی ها را احضار کند و از آنها استفاده نماید «عقل بالملکه» است، و وقتی که با عقل فعّال ارتباط یابد «عقل مستفاد» نامیده می شود.

ابن سینا در اشارات و محقق طوسی در شرح آن، آیه نور را به این مراحل نفس تطبیق کرده اند(۱) که در مقام ثبوت و اثبات، شایان نقد و بررسی می باشد و در محل خود مورد بحث قرار گرفته است،(۲) و در حقیقت تفسیر به رأی می باشد.

احادیث تأویل در آیه نور

۱. در کتاب های اصحاب ما رضوان الله علیهم از جابر بن عبدالله انصاری نقل شده که گفت: به مسجد جامع کوفه درآمدم و دیدم که امیرالمؤمنین (علیه السلام) با انگشت خود(بر زمین) می نویسد و متبسّم است. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، سبب تبسُّم شما چیست؟ فرمود:

در شگفتم از کسی که این آیه را می خواند و حق معرفت آن را نمی شناسد. پرسیدم: ای امیرالمؤمنین، کدام آیه؟ فرمود:

این آیه که خدا می فرماید:

{اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ} مشکات، محمد (صلی الله علیه و آله) است

۱- . شرح الإشارات۲ : ۳۵۳ ۳۵۷.

۲- . نگاه کنید به، تنبیهات حول المبدء و المعاد (اثر آیت الله مروارید) : ۱۷ ۱۸.

{فِيهَا مِصْبَاحٌ} مصباح، من هستم {الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَهٍ} زجاجه، حسن و حسین می باشد {الزُّجَاجَهُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} کوکب دُرّی علی بن حسین است {يُوقَدُ مِن شَجَرَهٍ مُّبَارَكَهٍ} شجره مبارکه، محمد بن علی است {زَيْتُونِهٍ} جعفر بن محمد است {لاشَرْقِيَّهٍ} موسی بن جعفر می باشد {وَلاغَرْبِيَّهٍ} علی بن موسی الرضاست {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} محمد بن علی می باشد {وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} علی بن محمد است {نُورٌ عَلَى نُورٍ} حسن بن علی می باشد {يَهْدِى اللهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ} قائم مهدی است {وَيَضْرِبُ اللهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}؛ و خدا این مثل ها را برای مردم می زند و بر هرچیزی دانا و آگاه است.(۱)

در بعضی از تفسیرها، از جمله در تفسیر شیخ هادی تهرانی و نیز در سخن قاضی سعید قمی استحساناتی برای این نام گذاری ها آمده است. به عنوان نمونه گفته اند حضرت سجاد از آن جهت {كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ} (ستاره درخشان) نامیده شده که در زمان آن حضرت تاریکی و خفقان همه جا را فرا گرفته بود؛ و یا اینکه {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ} امام جواد (علیه السلام) دانسته شده از آن جهت است که آن حضرت زمانی در جمعی حقایقی را باز گفت که همه مبهوت شدند، حضرت بر دهانشان دست نهادند و بسنده کردند.(۲)

۲. در کتاب توحید صدوق; با اسناد از فُضَیل بن یسار،(۳) از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که درباره {اللهُ نُورُالسَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} فرمود:

{مَثَلُ نُورِهِ} مثل نور محمد (صلی الله علیه و آله) {كَمِشْكَاهٍ} مشکات سینه محمد (صلی الله علیه و آله) می باشد

۱- . غایه المرام (سید هاشم بحرانی) ۳: ۲۶۴ ؛ تفسیر برهان۴ : ۷۲.

۲- . نگاه کنیدبه، شرح توحید صدوق قاضی سعید قمی، ج۲، ص۶۶۵ ۶۶۷ ، واشعه نور، ص۹۶ ۱۰۵.

۳- . فُضَیل بن یَسار از راویان موثق و از اصحاب اجماع می باشد که دارای کتاب «اصل» بوده است (معجم رجال الحدیث ۱۴: ۳۵۶ ۳۵۸).

{فِيهَا مِصْبَاحٌ} در سینه آن حضرت نور علم است؛ یعنی نبوّت {الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ} یعنی علم رسول خدا به قلب علی (علیه السلام) صادر شد... {يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ} [این درخت مبارک] امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) است که نه یهودی است و نه نصرانی {يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ} یعنی نزدیک است علم از دهان عالم آل محمد (علیهم السلام) درآید پیش از آنکه به آن سخن گوید (یعنی علمی که از دهان مبارک آل رسول می تراود هنوز بر زبان نیامده مشخص است و آنان درخشندگی ویژه دارند) {نُورٌ عَلَى نُورٍ}؛ امامی درپی امام دیگر.(۱)

۳. و نیز روایت شده که از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه نور سؤال شد، آن حضرت فرمود:

هو مَثَلٌ ضَرَبَه الله لَنا؛ فالنبیّ (صلی الله علیه و آله) (۲) و الأئمّه صلواتُ الله علیهم اجمعین مِن دِلالات الله و آیاته الَّتی یُهتَدی بها إلی التوحید و مصالح الدین و شرایع الإسلام و الفرائض و السنن، و لاحول و لاقوه الا بالله العلی العظیم؛(۳)

این مثلی است که خدا برای ما زد؛ پیامبر (صلی الله علیه و آله) و امامان (علیهم السلام) از دلالت های خدا و آیات اویند که به وسیله آنها مردمان به توحید و مصالح دین و شرایع اسلام و فرائض و سُنَن، هدایت می شوند؛ و هیچ حرکت و نیرویی نیست مگر به [خواست و اراده] خدایِ بلند مرتبه و بزرگ.

۱- . توحید صدوق: ۱۵۷(باب ۱۵) حدیث۳؛ معانی الاخبار: ۱۵، حدیث۷؛ بحارالانوار۴: ۱۵ ۱۶، حدیث۴.

۲- . به احتمال قوی از «فالنبی» تا آخر عبارت چنانکه از عبارت قبل از آن که با «قال الصدوق» شروع شده به دست می آید کلام شیخ صدوق ; است؛ نگاه کنید به بحارالانوار ۴: ۱۷.

۳- . توحید صدوق: ۱۵۷ (باب ۱۵) حدیث ۲.

این حدیث تناسب دارد با روایاتی که در آنها «نور» در {اللهُ نُورُ...} به «هادی» و «هدی» تطبیق شده است، و پیداست که امامان (علیهم السلام) روشن ترین مصادیق هدایت گری و هدایت اند.

۴. عیسی بن راشد درباره این سخن خدای متعال {کَمِشْکَاةٍ فِیهَا مِصْبَاحٌ} از امام باقر (علیه السلام) روایت می کند که آن حضرت فرمود:

«مشکات» نور علم است در سینه پیامبر (صلی الله علیه و آله) و «زجاجه» سینه علی (علیه السلام) است که علم پیامبر به آن انتقال یافت؛ و این نور علم که از این درخت مبارک بر می فروزد شرقی و غربی نیست؛ یعنی یهودی و نصرانی نمی باشد، و پیش از آنکه از عالم آل محمد سؤال شود به آن سخن می گوید.

نوری است بالای نور؛ یعنی امامی در پی امامی از آل محمد از زمان آدم تا قیام قیامت هست که به نور علم و حکمت تأیید شده، و آنان اوصیائی اند که خدا جانشینان خودش در زمین قرار داد و حجت های خدا بر مردم اند؛ در هر عصری، زمین از یکی از آنان تهی نمی ماند.(۱)

مَثَل و نفی مِثْل

در قرآن آمده است که {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ}(۲) ؛ خدا مانند و نظیر ندارد، و از سویی {وَللّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَیَ}(۳)؛ برای خداست مَثَل اعلا و برتر، و نیز می خوانیم {فَلا تَضْرِبُواْ للّهِ الأمْثَالَ}(۴) ؛ برای خدا مَثَل نزید.

مِثل، چیزی است که در جنس با چیز دیگر مانند و شبیه است، و «مَثَل» یعنی

۱- . توحید صدوق: ۱۵۸ (این روایت را صدوق; به سند متصل از عیسی بن راشد که از راویان مورد وثوق و صاحب اصل است روایت کرده است).

۲- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱.

۳- . سوره نحل (۱۶) آیه ۶۰ .

۴- . سوره نحل (۱۶) آیه ۷۴.

صفت یا توصیف.(۱) مَثَل های قرآن، همه، به گونه ای ویژه، توصیف مطلب اند.

بنابراین «مِثل» غیر از «مَثَل» است و خدا «مِثْل» (نظیر و همتا) ندارد، لیکن چرا خدا در قرآن می گوید که برای خدا«مَثَل» نزنید؟ شیخ طوسی در تفسیر«تبیان» عبارت گویایی دارد و می نویسد:

اینکه خدا می فرماید «برای خداست مَثَل برتر»... منافاتی ندارد با این آیه که «برای خدا مثل نزنید»؛ زیرا مقصود از آن أمثالی است که موجب شباهت و همانندی می شود؛ اما مَثَل های حکمت آمیزی را که خدا برای مردم می زند بی تشبیه ذات حق به خلقش، حق و صواب می باشد؛ چنان که خدای متعال می فرماید: {وَتِلْکَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ}(۲)؛ این مَثَل ها را برای مردم می زنیم و آنها را در نمی یابد مگر دانایان.(۳)

بنابراین، مَثَلی که در آن خدا به خلق تشبیه شود، نادرست می باشد و نباید آن را برای خدا آورد، لیکن مَثَلی که توصیف حضرت حق است وموجب نقص نمی شود اشکالی ندارد.

{وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}(۴)؛

برای خداست مَثَل برتر در آسمان ها و زمین.

ارتباط آیه بیوت با آیه نور

پس از آیه نور، این آیه آمده است:

{فِی بُیُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَیُذْکَرَ فِیهَا اسْمُهُ یُسَبِّحُ لَهُ فِیهَا بِالْغُدُوِّ

۱- . لسان العرب ۱۱: ۶۱۰ ۶۱۲ ؛ مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۷۵۹.

۲- . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۴۳.

۳- . تفسیر تبیان ۶: ۳۹۴.

۴- . سوره روم (۳۰) آیه ۲۷.

وَالْآصَالِ}[(۱)](); در خانه هایی که خدا خواست آن خانه ها رفعت یابد و در آنها نامش ذکر شود، و برایش در بامدادان و شبان گاهان تسبیح گوید.

متعلق نزدیک و روشن «فی بیوت» در این آیه، «مشکات» و یا «مصباح» است[(۲)]()، هر چند چیزهای دیگر نیز گرفته اند.

و نیز آیه بعد چنین است:

{رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ}[(۳)]() ؛

[در این خانه ها] مردانی اند که تجارت و داد و ستد از ذکر خدا و از اقامه نماز و پرداخت زکات غافلشان نمی سازد؛ از روزی می ترسند که در آن قلب ها و دیدگان دگرگون می شود.

در تفاسیر اهل سنّت روایت زیر نقل شده است:

ابن مَردویه از انس بن مالک و بُرَیدَه روایت کرده است که آن دو گفتند:

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این آیه را قرائت کرد {فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللهُ أَن تُرْفَعَ} مردی برخاست و پرسید: ای رسول خدا، این خانه ها کدام اند؟ حضرت پاسخ داد: «خانه های انبیاست». ابوبکر برخاست و پرسید: ای رسول خدا، آیا خانه علی و فاطمه از این بیوت است؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

نَعَم، من اَفاضلها؛[(۴)]()

۱- . سوره نور (۲۴) آیه ۳۶.

۲- . فخر رازی در مفاتیح الغیب (۲۴: ۳۹۵) در بیان متعلق «فی بیوت» می نویسد: قوله تعالی: «فی بیوت اذن الله» یقتضی محذوفا یکون فیها و ذکروا فیه وجوها: احدها: ان التقدیر «کمشکاه فیها مصباح فی بیوت اذن الله». وهو اختیار کثیر من المحققین... وثانیها: التقدیر«توقد من شجره مبارکه فی بیوت اذن الله ان ترفع»... .

۳- . سوره نور (۲۴) آیه ۳۷.

۴- . الدرالمنثور(سیوطی)۵ : ۵۰ ؛ و نیز نگاه کنید به، شواهد التنزیل(حسکانی)۱: ۵۳۴ ؛ الکشف والبیان (تفسیر ثعلبی)۷ : ۱۰۷ ؛ روایات متعددی نیز ازطریق اهل بیت علیهم السلام رسیده که«بیوت» در آیه را به بیوت انبیا، پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ، امیرالمؤمنین علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام تفسیر فرموده اند. نگاه کنید به، تفسیر برهان۴: ۷۳۷۷؛ تفسیر نورالثقلین۳: ۶۰۷ ۶۰۸ ؛ کشف الیقین(علامه حلی): ۳۷۷ ۳۷۸؛ بحارالأنوار۲۳ : ۳۳۲ ۳۳۳.

آری، از برترین آن خانه هاست.

بنابراین، نور ایمان و نور هدایت مطلبی مشخص است. هرگاه کسی عناد نداشته باشد این نور روشن را می یابد و خدا هدایتش می کند.

سخن پایانی

حدیثی در تحف العقول (صفحه ۳۶۹) از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که بسیار درس آموز است، امام (علیه السلام) می فرماید:

خَصلَتَین مُهْلِکَتَین: تُفتی الناسَ برأیک اَو تَدین بما لاتَعلَم؛(۱)

دو خصلت (بسیار خطرناک) و هلاک سازند [که می بایست انسان از آن بر حذر باشد و بترسد]: به رأی و نظر خود [و بی آنکه حلال و حرام خدا را بشناسد] برای مردم فتوا دهد، یا اینکه به چیزی که نمی داند [جزو دین است و در شریعت رواست] متدیّن شود.

براساس این حدیث، انسان نمی تواند آنچه را به ذهنش رسد - بی آنکه مستند به کتاب و عترت باشد - به عنوان دین بر زبان آورد.

البته مسائل و مطالبی که از نظر عقل روشن می باشد یا بر مبانی عقلانی بیّن استوار است و با مقدمات ضروری، انسان به نتیجه ای دست می یابد، جای اشکال نیست و این گونه مسائل با آموزه های کتاب و عترت ناسازگاری ندارد.

لیکن در غیر این موارد اگر انسان نظر خود را به عنوان نظر حق و درست به

۱- . نیز نگاه کنید به، بحارالانوار ۷۵: ۲۵۲. این حدیث شریف در بحارالانوار (۲: ۱۱۸، حدیث ۲۲) با عبارتی دیگر از محاسن برقی به سند معتبر از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: «... و ایّاک و خصلتین هَلَکَ فیهما الرجال: أن تَدین بشيءٍ مِن رأیک أو تُفْتِیَ الناس بغیر علم».

دین نسبت دهد، کاری بس خطرناک و هلاکت آور است.

شیخ انصاری در رسائل در این باره سخنی بسیار ارزنده و بیدارساز دارد، وی این حدیث شریف را یاد آور می شود که: «إنَّ دین الله عزّوجلّ لایُصابُ بِالعُقُول النَّاقِصَه»(۱) (دین خدا با عقولی که آکنده از کاستی و نقص اند به دست نمی آید) و بر این اساس عالمان را پرهیز می دهد از اینکه احکام را از طریق «لِمّ»(۲) با عقل نظری شان دریابند و آن گاه می فرماید:

و أَوْجَب مِن ذلک ترکُ الخوض فی الأدّله العقلیه النظریه فی أصول الدین، فإنَّها تعریضٌ للهلاک الدائم والعذاب الخالد؛(۳)

واجب و لازم تر از این [فهم احکام با عقل] به کار نگرفتن دلایل عقل نظری [و نظریه پردازی] در اصول دین است؛ زیرا این کار، انسان را در معرض هلاکت همیشگی و عذاب ویژه قرار می دهد.

مرحوم شیخ در این سخن مهم، از عقل نظری ما را بر حذر می دارد نه عقل ضروری؛ زیرا اعتقاداتی که براساس عقل بیّن و ضروری ثابت است، جای اشکال نمی باشد.

۱- . کمال الدین (صدوق) ۱: ۳۲۴، باب ۳۱ حدیث ۹، بحار الانوار ۲: ۳۰۳، حدیث ۴۰.

۲- . یعنی پی بردن از علّت به معلول، و مقصود در اینجا اینست که به وسیله ملاکات عقلی احکام شرعی استنباط شود.

۳- . فرائد الاصول ۱: ۶۴ .

ص: ۱۰۰

آیه سوم: لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیءُ...

اشاره

قال الله تعالی:

{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ}

(سوره شوری (۴۲) آیه ۱۱)

هیچ چیز مانند او نیست، و اوست شنوا و بینا.

این آیه، معنایی روشن دارد و در آن هیچ نوع پیچیدگی و پوشیدگی و دشواری مشاهده نمی شود. شیخ طبرسی در تفسیر «جوامع الجامع» این آیه را چنین معنا می کند:

{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} و هو کقولهم: «مِثلُک لایَبْخَل» ، و المرادُ نَفْیُ البُخل عن ذاته، و هو مِن باب الکنایه؛ لأَنَّهُم إذا نَفَوا الشَّیءَ عَمَّن یَسُدُّ مَسَدَّه فقد نفوه عنه، فالمعنی نَفْیُ المماثله عن ذاته سبحانه، فلا فرقَ بین أن یقال: «لیس کالله شیء» ، و أن یقال: {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} إلّا فائده الکنایه؛ و قیل: کُرِّرَتْ کلمهُ التَّشبیه للتَّأکید؛(۱)

{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ}؛ هیچ چیز مانند او نیست. این عبارت مانند این سخن عرب است که گویند: «مثلک لایبخل» (چون تویی بخل نمی ورزد) [این سخن در مقام این نیست که بگوید مخاطب مِثلی دارد و آن مِثل بخل نمی کند، بلکه] مقصود نفی بخل از ذات شخص می باشد. و این از باب کنایه است؛ زیرا هنگامی که چیزی را از کسی که درجای شخصی دیگر قرار گرفته، نفی کردند، چنان است که از خود او نفی می کنند.

معنای آیه، نفی مماثلت (و همانندی) از ذاتِ خداست. فرقی میان این جمله که «لیس کالله شیء» (مانند خدا چیزی نیست) و این عبارت که {لَیْسَ کَمِثْلِهِ

۱- . تفسیر جوامع الجامع ۴: ۴۳.

شَیْءٌ}؛ مانند مثلِ خدا چیزی نیست. وجود ندارد مگر فایده کنایی.

و گفته اند: حرف «کاف» در {کَمِثْلِهِ} [زائده می باشد و] برای تأکید است.

براساسِ این سخن، در آیه کنایه به کار رفته است که از نظر ادبی فصاحت دارد و در بیان معنا رسا و گویاست.

وقتی مثل (و شبیه) فرضی خدا، مانند نداشته نباشد، به طریق اَولی خودِ ذات خدا مانند ندارد.

در تفسیر «نفحات الرحمن» (اثر شیخ محمد نهاوندی) ذیل همین آیه، آمده است:

{لَیسَ کَمِثْلِهِ} وشبیه نظیره علی تقدیر وجود المثل والنظیر له {شَیْءٌ} و موجودٌ مِنَ الموجودات، فکیف بأن لا یکون له مثل و نظیر!

ففیه مبالغةٌ فی نفی المثل له تعالی. و قیل: إنَّ الکافَ هنا زائده.

و علی أیّ تقدیر، لاشبههَ أنَّ مثلَ الشیء هو المشابه له فی الذات و الصفات، ولا مشابهه بین الممکن و الواجب، لا فی الذات و لا فی الصفات، و إن تَشارکا فی صدق بَعضِ المفاهیم (کالموجود و العالم و القادر والسمیع والبصیر ونظائرها) إلّا أنَّ بینَ مَناشیها فی الواجب و الممکن غایه المغایره، کما هو مُحَقَّق فی مَحلِّه؛(۱)

مانندِ مِثل خدا و شبیه نظیرش بر فرض وجود مثل و نظیر برای او چیزی و موجودی از موجودات نمی باشد، تاچه رسد که مثل و شبیهی برای او نیست.

در این سخن، مبالغه در نفی مثلیت برای خداست.

و گفته اند: کاف در اینجا زائد می باشد.

بر هر تقدیر، شبهه ای در این نیست که مِثل شیء، چیزی است که با او در ذات و

۱- . نفحات الرحمن ۵: ۴۶۹ ۴۷۰.

صفات، مشابهت (و همانندی) دارد، و میان ممکن و واجب، هیچ گونه مشابهتی - نه همانندی در ذات و نه مشابهت در صفات - وجود ندارد، هرچند آن دو در صدق بعضی از مفاهیم (مانند مفهوم موجود، عالم، قادر، سمیع، بصیر و نظائر اینها) مشترک اند جز اینکه میان خاستگاه آن مفاهیم یعنی منشأ انتزاع آنها در واجب و ممکن، مغایرت (وجدایی) کامل هست؛ چنان که این مطلب درجای خودش ثابت شده است.

مرحوم نهاوندی نیز در این سخن بیان می دارد که به فرض وجود مِثْل و نظیر، آن مثل و نظیر، مانندی ندارد و درحالی که می دانیم مثل و نظیری برای خدا نیست، به طریق اَولی ثابت می شود که برای خدا مثلی وجود ندارد.

اینکه ایشان آورده است که:

«میان واجب و ممکن هیچ نوع اشتراکی - نه در ذات و نه در صفات - وجود ندارد» بدان جهت است که واجب،(۱) یعنی حقیقتی که وجوبِ وجود، ذاتی اش می باشد و ممکن؛ یعنی حقیقتی که وجوبِ وجود، برایش ذاتی نیست. پیداست که این دو معنا با هم متناقض اند و با یکدیگر اشتراک ندارند.

مرحوم نهاوندی در ادامه مطلب، بیان می دارد که واجب و ممکن در بعضی از مفاهیم مشترک اند(۲) ؛ چنان که می گوییم: «واجب موجود است» ، «ممکن موجود است» و...

لیکن منشأ انتزاع این دو مفهوم (یعنی مصداقشان) از هم متمایز می باشند؛ یعنی این دو، اشتراک مفهومی و مغایرتِ مصداقی دارند. ناگفته نماند برخی از بزرگان،

۱- . شایان ذکر است که کلمه «واجب الوجود» در عبارات احادیث به کار نرفته است و نام گذاری خدا به این کلمه، تهی از اشکال نیست، لیکن در استدلال ها می توان آن را به کار بُرد.

۲- . اشتراک یا در مفهوم یا در لفظ و یا در معنا (اشتراک لفظی و معنوی) است، که هر کدام بحث ویژه خود را می طلبد.

اشـتراک مفهـومی را هم نپـذیرفته و قائـل به اشـتراک لفظی شـده انـد به این معنـا که مفهوم موجود در واجب مغـایر بـا مفهوم موجود در ممکن می باشد.(۱)

روایات

روایات (۲)

۱. در مصباح شیخ طوسی(قدس سره) خطبه ای از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) روایت شده است که حضرت در آن فرمود:

{لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ}؛ إذ کان الشیء مِن مَشیئته، فکان لایشبهه مُکَوّنه؛(۳)

«چیزی مثلِ او نیست» چون شئ [صادر] از مشیت و خواست اوست پس با به وجود آورنده اش شباهت ندارد.

براساسِ این حـدیث، نفی مثلیت اشـیا با خدا، بدان جهت است که هر شـیئی با مشیت و خواستِ خدا که صـفت فعل او است تحقق یافته است، پس آنچه پدید آمده، مانند پدید آورنده اش نمی باشد.

به بیان دیگر می توان گفت: مُکَوِّن (پدیـد آورنده) قائم به ذات است و مُکَوَّن (ایجاد شده) قائم به غیر می باشد و پیداست که این دو با هم مشابهتی ندارند، بلکه متناقض می باشند؛ زیرا در قائم به ذات، وجوبِ وجود، ذاتی است برخلاف قائم به غیر.

۲. در کتاب توحید صدوق خطبه ای از امام علی (علیه السلام) نقل شده، و در آن آمده است:

... حَدَّ الأشیاءَ کُلَّها عِنْدَ خَلْقِهِ إیّاها، إبانَهَ لها مِن شِبهه و إبانهً له مِن شبهها؛(۴)

۱- . در توضیح قولِ به اشتراک لفظی در اسماء و صفات الهی و ادله آن، بنگرید به، ترجمه توحید الإمامیه: ۷۵ ، ۵۳۵.

۲- . این روایات در تفسیر کنز الدقایق ۱۱: ۴۸۲ - ۴۸۴ (ذیل آیه) آمده است.

۳- . مصباح المتهجّد: ۷۵۲ ؛ تفسیر صافی۴: ۳۶۸ (با اندکی تفاوت).

۴- . توحید صدوق: ۴۲، حدیث ۳.

...اینکه خدا، هنگام خلق و آفرینش اَشیا، همه آنها را محدود [و دارای حد و اندازه مشخص] آفرید [نشانه آن است که] اشیا با خدا مباینت دارد و شبیه او نیست و خدا [نیز] از همانندی با اشیا جداست.

در این حـدیث، بیان شـده است که میان حضـرت حق و اشـیا، بینونت حاکم است و آن دو هیچ گونه سـنخیتی ندارند؛ نه اشـیا شبیه خدایند و نه خدا شبیه اشیا می باشد.

۳. از امام رضا (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

للنّـاس فی التوحیـد ثلاـثهُ مـذاهبَ: نفیٌ، و تشبیهٌ، و إثبـاتٌ بغیر تشبیه؛ فمـذهبُ النفی لاـیَجُوز، و مـذهبُ التشبیه لایجوز لأنَّ الله تبارک وتعالی

لایُشْبِهُهُ شیءٌ و السبیلُ فی الطریقِه الثالثه، إثباتٌ بلاتشبیه؛(۱)

مـذهب مردم، در توحیـد، سه گونه است: مذهب نفی و انکار [خدا] ، مسـلکِ تشبیه [و پذیرشِ به شبیهی برای خدا] ، و مکتب اثبات [خـدا] بی تشبیه [او به چیزی]. مـذهبِ نفی جایز نمی باشـد، و مسـلک تشبیه [نیز] جایز و روا نیست؛ زیرا خدای متعال به چیزی شبیه (و مانند) نمی باشد.

راه درست و حق، در شیوه سوم است؛ یعنی اثبات خدا بی آنکه انسان او را به چیزی شبیه سازد [و یا چیزی را شبیه و نظیر او به شمار آورد].

معنای این حدیث نیز روشن می باشد و تأکیدی است بر این نکته که خدا شبیه و نظیر و مانند و همتا ندارد.

۴. حسین بن سعید می گوید: از ابوجعفر ثانی(امام جواد (علیه السلام)) سؤال شد که آیا جایز است به خدا «شیء» گفته شود؟ امام (علیه السلام) پاسخ داد:

نَعَم، یُخْرِجُه مِنَ الحَدَّین حَدّ التعطیل و حَدّ التشبیه؛(۲)

۱- . توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۸ .

۲- . توحید صدوق: ۱۰۷، حدیث ۷.

آری [به این شرط] که او را از دو حد خارج سازد: حد تعطیل و حَد تشبیه.

یعنی می توانی به «خدا» شـیء بگویی، لیکن شـیئی که با هیچ شـیء و چیز دیگر مانند و شبیه نیست؛ و نیز خدا، شیء می باشد اما نه شیئی که مانند دیگر اشیا نیازمند و وابسته باشد.

تفسیرهای نادرست

بعضـی از اهل عرفان اصطلاحی، براساس پیش ساخته های ذهنی شان، این آیه را به گونه ای نادرست تفسیر کرده اند. در باور این گروه، خـدای متعال، حقیقتی است که به طَوْرها و تعیّنات مختلف درمی آیـد و دارای مراتبی می باشد و مقامِ «لا اسم و لا رسـمی» او به مقامِ احـدیت تنزل می کنـد و در نهایت، سـخن به اینجا می رسد که آن حقیقت بسـیط بی لحاظ تعیّن، همه چیز است (مانند موم که به اشـکال مختلف درمی آید و حقیقت همه آن صورت ها جز موم چیز دیگری نیست) و بی ملاحظه تعیّن و تقیّد، تنها یک حقیقت وجود دارد، و از آنجا که تعیُّن نیز امری اعتباری می باشد، پس همه چیز، خودِ خداست.

براساس این مبنای باطل، درباره آیه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} گفته اند که: در این آیه، هم تشبیه است و هم تنزیه، و این دو باید با هم باشد و گرنه تنزیه به تنهایی نشانه نابخردی و گستاخی است.

اینکه خداوند از جسم بودن، مرکب بودن، صورت بودن و در مکان و زمان خاص قرار داشـتن، منزه دانسته شود - به تنهایی - کافی نیست؛ زیرا این خود تشبیه و عینِ تحدید و تقیید است؛ زیرا وقتی از خدا چیزی نفی می گردد، محدود می شود و در آن مورد حضور ندارد.

بنـابراین، تنزیه از آنجـا که به تحدیـد می انجامـد، معنـایی نـادرست می باشـد و تبیین صـحیح این است که تنزیه و تشبیه با هم صورت گیرد.

پاسخ

پاسخ این است که این سخن بر مبنای سنخیت میان خالق و مخلوق معنا دارد و در آن صورت است که نفی هرچیزی از خدا به محدود شدن او می انجامد، لیکن بر مبنای بینونت میان خدا و خلق که ما آن را درجای خودش تبیین کرده ایم چنین محذوری لازم نمی آید و دلایل عقلی و نقلی فراوانی وجود دارد که روشن می سازد ذات خدا از مخلوقات متباین و متمایز است.(۱)

در تفسیری که به نام ابن عربی چاپ شده (و گفته اند اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است) آمده است:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ}

أی، كلُّ الأشياء فانيةٌ فيه هالكه، فلاشيءَ يُماثله فی الشيئيّه والوجود؛(۲)

«چیزی مثلِ خدا نیست» یعنی همه اشیا در او فانی و نابودند، چیزی وجود ندارد که با او در شیئیّت و وجود، همانندی کند.

سخن ابن عربی در «فصوص الحکم» چنین است:

إعلم أيـدك الله بروح منه أنَّ التنزيهَ عِنـدَ أهل الحقائق فی الجناب الإلهی عينُ التحديـد والتقييـد، فالمُنَزِّه اما جاهل واما صاحب سوء أدب. ولكن إذ اَطْلَقـاه و قالاـ به، فالقائـل بالشـرايع المؤمن إذا نَزَّهَ و وَقَفَ عنـد التنزيه و لم يَرَ غير ذلك فقـد أساءَ الأدب و أكـذَبَ الحقَّ و الرسـلَ صـلوات الله عليهم و هو لايَشْـعُر و يَتَخَيَّلُ أنَّه فی الحاصـل و هو من الفائت و هو كمن آمَنَ ببعض و كَفَرَ ببعض؛(۳)

۱- . نگاه کنید به، کتاب«سنخیت، عینیت یا تباین»بحث های استاد سیدان درمدرسه آیت الله گلپایگانی،قم.

۲- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۲۲۸.

۳- . فصوص الحکم : ۶۸ .

خدا تو را به روحی از سوی خویش تأیید کند، بدان که: تنزیه نزد اهل حقایق در جناب الهی، عین تحدید و تقیید است، و تنزیه کننده یا جاهل است یا بی ادب.

لیکن شخص جاهل و فرد بی ادب، آن گاه که تنزیه را بر خدا اطلاق کردند و بر زبان آوردند، آن که به شرایع الهی ایمان دارد وقتی خدا را تنزیه کرد و در تنزیه ایستاد و جز آن را ندید، اسائه ادب کرد و خدا و پیامبران را ناآگاهانه برنتافت. او می پندارد که معرفتی به دست آورده است درحالی که شناخت درست را از دست می دهد و به منزله کسی است که به بعضی از کتابِ خدا ایمان آوَرْد و به بعض دیگر کفر ورزید.

و درجای دیگر می نویسد:

قال تعالی: {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} فَنَزَّهَ، {وَهُوَالسَّمِیعُ البَصِیرُ} فَشَبَّهَ. وقال تعالی: {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} فَشَبَّهَ وثَنّی، {وَهُوَالسَّمِیعُ البَصِیرُ} فَنَزَّهَ و اَفْرَدَ؛(۱)

خدای متعال فرمود: «چیزی مثل خدا نیست» پس تنزیه فرمود، سپس فرمود: «او شنوا و بیناست» پس [با آوردن گوش و چشم] تشبیه کرد. خدای متعال فرمود: «چیزی مثلِ خدا نیست» پس تشبیه کرد و مِثلی آورد، و آن گاه فرمود: «او شنوا و بیناست» پس تنزیه کرد [او را از نداشتن این صفت] و منحصر ساخت [این دو را به خدا].

ابن عربی، در این سخن، بیان می دارد که: اگر کاف را در {کَمِثْلِهِ} زاید بگیریم، مفادِ آن تنزیه خداست (از اینکه برایش مثل و مانندی باشد) و مفاد جمله بعد، تشبیه می باشد (زیرا بر غیر خدا نیز این دو صفت اطلاق می شود).

و اگر کاف را در {کَمِثْلِهِ} زاید نشماریم، در آن صورت، مفاد قسمت اول، تشبیه و تثنیه است (زیرا برای نفی مثلیّت از خدا، برای او مثل و دوّمی فرض شده

۱- . همان، ص ۷۰.

است)(۱) و مفاد قسمت دوم، تنزیه و اِفراد می باشد (زیرا «سمیع» و «بصیر» به جهت تقدیم ضمیر، به خدا منحصر شد، و او از فقدان این دو صفت یا از مشارکت غیر با او در این دو صفت به نحو حقیقت، منزه گشت).

بنابراین، آیه مذکور، دو تقریر دارد: با یک تقریر تشبیه است و با تبیین دیگر تنزیه.

آن گاه ابن عربی بیان می کند که اگر حضرت نوح مانند پیامبر اسلام به هر دو جهت تشبیه و تنزیه می پرداخت، قومش او را اجابت می کردند، لیکن نوح تنها تنزیه را ابلاغ کرد و قومش از او روی برمی گرداندند.

آنچه جامع میان تشبیه و تنزیه است «قرآن» می باشد نه «فرقان». نوح مانند پیامبر اسلام به این جامع، فرانخواند و به «جوامع الکلم» دست نیافت، به همین جهت قوم نوح در تشبیه ماندند و تنزیه را برنمی تافتند. انگشت هاشان را در گوش هاشان قرار می دادند وجامه هاشان را برسر می انداختند تا سخن نوح را نشنوند.

سپس ابن عربی می نویسد:

فلو أنَّ نوحاً (علیه السلام) یأتی بمثل هذه الآیه لفظاً أجابوه فانَّه شَبَّهَ و نَزَّهَ فی آیه واحده، بل فی نصف آیه؛(۲)

اگر نوح، مثلِ لفظِ این آیه {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} را می آورد، قومش او را اجابت می کردند؛ زیرا [قرآن] در یک آیه خدا را تشبیه و تنزیه کرد، بلکه در نصف آیه، این کار صورت گرفت.

از همه این سخنان، روشن شد که برگرفتن مبانی مذکور در مسائل توحیدی، کار را به اینجا می رساند که آیه ای چون {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ} که از گویاترین

۱- . قیصری در شرح فصوص (ص ۱۰۵۶) می گوید: و این مثل نیست مگر انسانی که مخلوق بر صورت او و متصف به کمالات اوست، به جز وجوب ذاتی که فارق بین آن دو است.

۲- . فصوص الحکم:۷۰.

آیـات در نفی تشبیه است و افزون بر دلایل عقلی، در روایات فراوانی به این آیه استشـهاد شـده است، برای اثبات تشبیه به کار گرفته شود!!

آری، براساس این مبانی موهوم است که گاه سـخنان بس شـگفت انگیز و حیرت آوری از بعضـی عرفا و صوفی مسلکان بروز می کند؛ تا آنجا که درباره {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُوا إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ}(۱) - آنان که گفتند «الله» همان «مسیح» است، البته کافر شدند - اظهار می دارند که: کفر آنان بدان جهت بود که خدا را در صورت مسیح منحصر ساختند، درحالی که همه چیز و همه کس، صورت خداست.(۲)

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۷ و ۷۲.

۲- . ممد الهمم (شرح فصوص الحکم): ۳۵۷.

آیه چهارم: لَقَدْ کفَرَ الَّذِینَ...

اشاره

قال الله تعالی:

{لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَالُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ

قُلْ فَمَن یَمْلِکُ مِنَ اللّهِ شَیْئًا إِنْ أَرَادَ أن یُهْلِکَ الْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ

وَأُمَّهُ وَمَن فِی الأَرْضِ جَمِیعًا وَلِلّهِ مُلْکُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَیْنَهُمَا

یَخْلُقُ مَا یَشَاء وَالله عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ}

(سوره مائده (۵) آیه ۱۷)

کسانی که گفتند: «خدا همان مسیح پسر مریم است» مسلّماً کافر شده اند.

بگو: اگر [خدا] اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش

و هرکه را در زمین است، جملگی به هلاکت رساند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟ فرمان روایی آسمان ها و زمین و آنچه میان آن دو است از آنِ خداست. هرچه بخواهد می آفریند، و خدا بر هرچیزی تواناست.

آیه مذکور در ارتباط با حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) و دیدگاه غیر توحیدی مسیحیان نسبت به ایشان است و چون بنای قرآن بر شرک زدائی و کفرستیزی است، لذا از باب اهمیت موضوع و ابطال عقاید مسیحیت و دفع شبهاتی که ایجاد نموده اند در سوره های زیادی به شرح حال او و مادرش مریم(و عقاید باطل عیسویان پرداخته و از جمله همین آیه از سوره مبارکه مائده اعلام کفر کسانی را می کند که مسیح پسر مریم را خدا گرفته اند.

عیسی در قرآن

برای پیامبر عظیم الشأن حضرت عیسی مسیح (علیه السلام) ویژگی های بسیاری در قرآن بیان شده که برخی از آنها اکتسابی و برخی دیگر اختصاصی و موهبتی است که مرحوم علامه طباطبائی در المیزان به آن اشاره نموده اند.(۱)

خدای تعالی می فرماید:

{إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ الله وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ}؛ (۲)

مسیح پسر مریم فقط «فرستاده او» و «کلمه او» است که بسوی مریم افکنده، و «روحی» از جانب خداست.

۱- . المیزان۳: ۲۸۱ ۲۸۲.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

قرآن کریم او را یکی از پنج «پیامبر اولوا العزم» الهی معرفی می کند که صاحب شریعت و کتاب بوده اند، {شَرَعَ لَکُم مِّنَ الدِّینِ مَا وَصَّی بِهِ نُوحًا وَالَّذِی أَوْحَیْنَا إِلَیْکَ وَمَا وَصَّیْنَا بِهِ إِبْرَاهِیمَ وَمُوسَی وَعِیسَی}(۱) و در سوره آل عمران او را آبرومند در دنیا و آخرت و از مقرّبین می شمارد، {الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ وَجِیهًا فِی الدُّنْیَا وَالآخِرَهِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِینَ}(۲).

و در سوره انعام او را در زمره صالحین معرفی می کند، {وَزَکَرِیَّا وَیَحْیَی وَعِیسَی وَإِلْیَاسَ کُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِینَ}(۳).

معرفی عیسی توسط خودش:

عیسی (علیه السلام) خود را «بنده خدا» و «پیامبر او» نامیده و چنین می گوید: که خداوند مرا هرکجا باشم «مایه برکت» قرار داده و مرا به «نماز و زکات» [که دو تکلیف الهی بر بندگان است] سفارش فرموده و مرا «نیکوکار به مادر» قرار داده «زورگو و سرکشم» ننموده:

{قَالَ إِنِّی عَبْدُ الله آتَانِیَ الْکِتَابَ وَجَعَلَنِی نَبِیًّا * وَجَعَلَنِی مُبَارَکًا أَیْنَ مَا کُنتُ وَأَوْصَانِی بِالصَّلَاهِ وَالزَّکَاهِ مَا دُمْتُ حَیًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِی وَلَمْ یَجْعَلْنِی جَبَّارًا شَقِیًّا}(۴)

در پایان این معرفی، خداوند می فرماید: این است [ماجرای] عیسی پسر مریم [همان] سخن حقی که در آن شک می کنند، آن گاه به سخن ناحقی که عیسی فرزند خداست اشاره فرموده می گوید: خدا را نسزد که فرزندی برگیرد، منزّه است او، و در آیه پایانی این بخش از قول مسیح در عبودیت و بندگی پروردگار

۱- . سوره شوری (۴۲) آیه ۱۳.

۲- . سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۳- . سوره انعام (۶) آیه ۸۵.

۴- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۰ - ۳۲.

عالمیان می فرماید: به حقیقت که خدا پروردگار من و پروردگار شماست، او را بپرستید که این راه مستقیم است:

{ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِى فِيهِ يَمْتَرُونَ * مَا كَانَ لله أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ * وَإِنَّ اللهَ رَبِّى وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ}(۱)؛

عیسی از نگاه مسیحیان

مسیحیان بعد از عیسی درباره او اختلاف کرده متفرق شدند و بفرموده علامه طباطبائی (المیزان: ذیل آیه ۷۹ و ۸۰ سوره آل عمران) به بیش از هفتاد فرقه تقسیم شدند و از میان آنها سه فرقه «ملکانیه»، «نسطوریه» و «یعقوبیه» بیشتر مطرح بودند، و قرآن به جزئیات مسالک مختلف آنها توجه نفرموده و تمام همّت خود را متوجه شرک زدائی و پاک سازی عقاید غیرتوحیدی مسیحیان نموده است.

مرحوم علامه پنج آیه از آیاتی که عقاید کفرآمیز و مشرکانه مسیحیان را در ارتباط با خداوند و عیسی مطرح نموده آورده چنین می فرماید:(۲)

هَذِه الآيات و إن اشتَمَلتْ بِظاهِرها عَلى كَلماتٍ مُختَلفهِ ذَواتُ مَضامِينٍ و مَعانٍ مُتَفاوِتهٍ و لِذلك رُبمَا حُملَتْ عَلى اختِلافِ المَذاهب فِي ذَلك كَمَذهب المُلكَانِيه، القَائِلِينَ بِالبُنُوَّهِ الحَقِيقيَّهِ، وَالنَّسطُوريَّه، القَائِلِينَ بَأنَّ النُّزولَ وَالبُنوَّهَ مِن قَبِيلِ إشراقِ النُّورِ عَلى جِسم شَفّافٍ كَالبُلُّورِ، وَاليَعقُوبيَّه، القَائِلِينَ بَأنَّه مِنَ الإنقلابِ وَ قَد انقَلَب الإلهُ سُبحانَهُ لَحماً و دَماً.(۳)

این آیات اگرچه به ظاهرشان مشتمل بر کلمات مختلفی می باشد که دارای

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۴ - ۳۶.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۳.

۳- . همان.

مضامین و معانی متفاوتی است، و به همین جهت در بسیاری موارد حمل بر اختلاف مذاهب در بین مسیحیان شده است مانند:

ملکانیه: پیروان این مذهب بر این اعتقادند که عیسی (علیه السلام) حقیقتاً فرزند خداست [که لوازم و تالی فاسد این عقیده باطل مشخص است].

نسطوریه: پیروان این مذهب قائلند که نزول عیسی و بنوت (فرزندیت) او از ناحیه خداوند نه از نوع بنوّت حقیقی، بلکه از قبیل اشراق نور بر جسمی شفاف همچون بلور است.

یعقوبیه: پیروان این مذهب باور دارند که حقیقت خداوندی منقلب به گوشت و خون شده و عیسی همان خداوند است که به صورت انسان ظهور پیدا کرده.

در میان فرق مسیحیت معاصر نیز سه فرقه متمایزند: پروتستان، کاتولیک و ارتدکس، و این سه، آیا همان سه فرقه گذشته اند؟ محتاج تحقیق است. و هر سه قائل به الوهیت مسیح و اینکه خدا همان مسیح بن مریم است می باشند (تعالی الله عَمَّا یَقُولُونَ عُلُوّاً کَبِیراً).

و از این سه فرقه خصوصاً کاتولیک ها و ارتدکس ها، موحد را مسیحی نمی دانند و اساس این عقیده جملاتی است که در انجیل یوحنا ثبت شده: (در ابتدا عالم، کلمه بوده است و کلمه نزد خدا بوده و خدا همان کلمه است، و چون لفظ کلمه را بر مسیح اطلاق نمودند معنی عبارت که (الله هو الکلمه) باشد (الله هو المسیح) گردید و قرآن همین عقیده باطل مسیحیت را نفی کرده می فرماید: {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَالُواْ إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ}(۱)

یوحنا انجیل خود را در اواخر عمر و بنابر الحاح و اصراری که به او شد، نوشت (یعنی بعد از مسیح) و لذا قابل استناد نیست و غالب اناجیل چنین وضعی دارند و مسیح (علیه السلام) از این گفتار باطل و شنیع وحدت وجودی آنها بیزار است

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۷ و ۷۲.

و هماره دعوت به توحید و یگانگی پروردگار نموده.(۱)

با توجه به آیات قرآن کریم، سه نکته مسلم است:

۱. جمعی از مسیحیان، عیسی را خدا می دانند، که حکم به کفرشان می شود: {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَالُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ}؛ کسانی که گفتند: خدا همان مسیح پسر مریم است مسلّماً کافر شدند، {وَقالَ الْمَسیحُ یا بَنی إِسْرائیل}؛ درحالی که مسیح (علیه السلام) فرمود: ای بنی اسرائیل، {اعْبُدُواْ اللهَ رَبِّی وَرَبَّکُمْ}؛ خدا را بپرستید که پروردگار من و شماست. و آنها را از پایان کار مشرکین خبر داده می فرماید:

{إِنَّهُ مَن یُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللهُ عَلَیهِ الْجَنَّهَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِینَ مِنْ أَنصارٍ}(۲)؛

هرکس به خدا شرك آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است و برای ستمکاران یاورانی نیست.

۲. یکی از عقاید انحرافی و باطل گروهی دیگر از مسیحیان این است که عیسی را فرزند خدا می دانند، آن چنان که قبل از آنها یهود «عُزیر» را فرزند خدا می دانستند و قبل از آنها نیز اقوامی دیگر برای خدا فرزندانی قائل بودند، در این رابطه قرآن می فرماید:

{وَقَالَتِ الْیَهُودُ عُزَیْرٌ ابْنُ الله وَقَالَتْ النَّصَارَی الْمَسِیحُ ابْنُ الله}(۳) و یهود گفتند: عزیر، پسر خداست و نصاری گفتند: مسیح، پسر خداست... .

عیسی فرزند مریم است، نه فرزند خدا

{إِذْقالَتِ الْمَلآئِکَهُ یا مَرْیَمُ إِنَّ اللهَ یُبَشِّرُكِ بِکَلِمَهٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ

۱- . نگاه کنید به تفسیر خسروی ۲: ۳۷۰.

۲- . سوره مائده (۵) آیه ۷۲.

۳- . سوره توبه (۹) آیه ۳۰.

مَرْیَمَ وَجِیهًا فِی الدُّنْیَا وَالآخِرَهِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِینَ}(۱)؛

بیاد آر آن گاه که فرشتگان گفتند: ای مریم، خداوند تو را به کلمه ای از جانب خود که نامش مسیح، عیسی پسر مریم است مژده می دهد، درحالی که در دنیا و آخرت آبرومند و از مقربان است.

{وَلاَ تَقُولُواْ عَلَی اللهِ إِلَّا الْحَقِّ إِنَّمَا الْمَسِیحُ عِیسَی ابْنُ مَرْیَمَ رَسُولُ اللهِ وَکَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَی مَرْیَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ}(۲)؛

...درباره خدا جز [سخن] حق نگویید، مسیح، عیسی پسر مریم فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده است و روحی از جانب اوست...

خداوند در شانزده جای قرآن تعمّداً از حضرت عیسی با جمله «عیسی ابن مریم» یاد می کند تا جهانیان از جمله عیسویان بدانند که عیسی بشر است و از مادری به نام مریم متولد شده، پس نمی شود که اله و معبود باشد، او و مادرش هر دو همچون سایر ابناء بشر انسانند و سراپا محتاج الطاف الهی، متولد شده اند، غذا می خورند، راه می روند، می میرند و... یعنی ویژگی های مخلوق را دارند. و اگر عیسی پسر خدا بود، می بایست خدا با او هم سنخ باشد و این به دلائل عدیده ممکن نیست.

خداوند منزّه از اتّخاذ فرزند است

{وَقَالُواْ اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِی السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ کُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ}؛(۳)

گفتند: خداوند فرزندی برای خود اختیار کرده است، او منزّه است بلکه هرچه در آسمان ها و زمین است از آنِ اوست، [و] همه فرمان پذیر اویند.

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۴۵.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۶.

و نیز خود را این چنین تنزیه می فرماید:

{مَا كَانَ لله أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ}(۱)؛

خدا را نسزد که از برای خود فرزندی اختیار کند، پاک و منزه است او [از این نقیصه].

و در آیه دیگری می فرماید:

{إِنَّمَا الله إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَات وَمَا فِي الأَرْضِ}(۲)؛

خدا فقط معبود یگانه است، منزّه از آن است که برای او فرزندی باشد، آنچه در آسمان ها و زمین است از آنِ اوست.

و همچنین در آیات بسیاری خود را از این نقص تنزیه فرموده.(۳)

۳. و جمعی دیگر عیسی و جبرئیل را همکار و شریک خدا دانسته و قائل به سه خدائی شده و این شرکی است با ماهیت کفر، و خدا را یکی از سه اقنوم ثلاثه، ثالث ثلاثه می دانند که شرح آن خواهد آمد. {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ الله ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ}(۴) ؛ کسانی که [به تثلیث یا سه خدائی قائل شده اند] گفتند: خدا سومین [از] سه [اقنوم] است، قطعاً کافر شده اند، و حال آنکه هیچ معبودی جز خدای یکتا نیست... و سپس کافرانِ آنها چنانچه توبه نکنند، آنها را عذابی دردناک خواهد گرفت.

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۵.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۷۱.

۳- . سوره انعام (۶) آیه ۱۰۰؛ سوره توبه (۱۰) آیه ۳۱؛ سوره یونس (۱۱) آیه ۶۸؛ سوره نحل (۱۶) آیه ۵۷؛ سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۶ و سوره زمر (۳۹) آیه ۴.

۴- . سوره مائده (۵) آیه ۷۳.

وحدت در تثلیث

تفسیر نمونه عقیده تثلیث مسیحیان را چنین بیان می کند:

خدایان سه گانه در عین تعدّد حقیقی، یکی هستند که گاهی از آن، تعبیر به «وحدت در تثلیث» می شود، و این همان چیزی است که در آیه فوق به آن اشاره شده که آنها می گویند: خدا همان مسیح، عیسی بن مریم همان خداست، و این دو با روح القدس یک واحد حقیقی و در عین حال سه ذات متعدد را تشکیل می دهند. بنابراین هر یک از جوانب سه گانه تثلیث که بزرگ ترین انحراف مسیحیت است در یکی از آیات قرآن مورد بحث قرار گرفته و شدیداً ابطال شده است.(۱)

لذا این عقیده باطل به هر عبارتی از تعابیر ذیل گفته شود، کفر است و ممنوع: «اتحاد خدا و حضرت عیسی» ، «حلول خدا در عیسی» ، «بروز خدا در عیسی».

مرحوم طباطبائی پس از بیانی مختصر نسبت به عقاید سه فرقه مذکور می فرماید:

لکن الظاهر إن القرآن لایهتمّ بخصوصیات مذاهبهم المختلفه، و إنما یهتمّ بکلمه واحده مشترکه بینهم جمیعاً و هو البنوه و إن المسیح من سنخ الاله سبحانه و ما یتفرع من حدیث التثلیث وإن اختلفوا فی تفسیرها اختلافاً کثیراً...(۲) .

ظاهراً قرآن اهتمامی نسبت به خصوصیات مذاهب مختلفه مسیحیت نداشته، بلکه اهتمام خود را منحصر نموده به مشترکات بین آن مذاهب و آن بحث ابن اللهی عیسی و سنخیت او با خدا و موضوع سه خدائی اب، ابن و روح القدس است که در تفسیر آن اختلاف بسیاری دارند (و خداوند پاسخ هر یک از این

۱- . تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۴.

اباطیل را در قرآن داده است). مرحوم علامه در پاسخ به این ادعای گروهی از مسیحیان که نسبت ابن اللهی حضرت عیسی را نسبت حقیقیّه ندانسته، می گویند این نسبت، نسبت تشریفیه است (یعنی از باب شرافت بخشیدن به عیسی، او را پسر خدا می نامند) ، حاصل مطالعاتشان را در این زمینه پس از آوردن جملاتی از عیسی در انجیل متی و لوقا و یوحنّا و نقل مذاکراتی بین او و مریم مجدلیه و یسوع و توما و فیلیپس،(۱) چنین می فرمایند:

ظواهر این اقوال (اقوال منقول از سه انجیل مذکور) با حمل آنها بر تشریفیه سازگار نیست و آنچه را در ارتباط با اُبوّت خدا و بنوّت عیسی می گویند به نحو حقیقت می گویند.(۲)

فخررازی

بعضی از مفسران مانند فخررازی چنین پنداشته اند که مسیحیان با صراحت عقیده اتحاد خدا و مسیح را ابراز نکرده اند اگرچه حاصل مدعایشان همین است.(۳)

در تفسیر نمونه آمده است که این سخن فخر رازی به خاطر عدم احاطه کافی او به کتب مسیحیت بوده است وگرنه منابع مسیحیت با صراحت مسئله وحدت در تثلیث را بیان داشته است.(۴)

اقانیم ثلاثه

مرحوم علامه با عنوان «محصل ما قالوا به» به بررسی عقیده تثلیث و ابطالش پرداخته می فرماید:

۱- . تمامی این مطالب را علامه از کتب عهد عربیه، طبع سال ۱۸۱۱ میلادی نقل می کنند.

۲- . المیزان ۳: ۲۸۵.

۳- . نگاه کنید به مفاتیح الغیب ۱۱: ۳۲۷ ۲۳۸.

۴- . نگاه کنید به تفسیر نمونه ۴: ۳۲۵ ۳۲۶.

حاصل آنچه به آن معتقد شدند (اگر چه نتیجه معقولی نیست) این است که حقیقت ذات یک جوهر واحدی است که برای آن سه اقنوم است (اقانیم ثلاثه) و مقصود از اقنوم: نحوه ظهور و بروز و تجلّی چیزی است برای غیر، و صفت غیر از موصوف نیست و هر دو در عین دوگانگی وحدت دارند، و اقانیم ثلاثه عبارتند از:

اقنوم الوجود، که همان اب یا خدای پدر است.

اقنوم العلم، که همان کلمه، یا عیسی بن مریم است.

اقنوم الحیات، که همان روح القدس است.

پس پسر که همان کلمه و اقنوم علم است از نزد پدرش که همان اقنوم وجود می باشد به همراهی روح القدس که اقنوم حیات است، آمده. سپس علامه آیات عقیدتی مسیحیان و نسبت هایی را که قرآن به آنها می دهد آورده و نتیجه می گیرد که:

کلّ ذلک یرجع إلی معنی واحد (و هو تثلیث الوحده) هو المشترک بین جمیع المذاهب المستحدثه فی النصرانیّه(۱)

همه این مفاهیم برگشتش به یک حدّ مشترکی بین مذاهب جدید مسیحیت است و آن «تثلیث الوحده» می باشد، یعنی خدایان سه گانه در عین تعدد حقیقی یکی هستند. و سپس از دو طریق مفصلاً به ابطال تثلیث می پردازند که ما در مقام طرح مبسوط آن نیستیم.

عیسی و مادرش إله نیستند

مسیح (علیه السلام) هرگز مردم را به خود دعوت نفرموده و آنچه را که به او نسبت می دهند ادعا نکرده است، قرآن می فرماید:

{وَإِذْ قَالَ اللهُ یَا عِیسَی ابْنَ مَرْیَمَ أَ أَنتَ قُلتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِی وَ أُمِّیَ إِلَهَیْنِ مِن دُونِ اللهِ قَالَ سُبْحَانَکَ مَا یَکُونُ لِی أَنْ أَقُولَ مَا لَیْسَ لِی بِحَقٍّ إِن کُنتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ

۱- . المیزان ۳: ۲۸۶ ۲۸۷.

تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِی وَلاَ أَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ إِنَّکَ أَنتَ عَلاَّمُ الْغُیُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلاَّ مَا أَمَرْتَنِی بِهِ أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّی وَ رَبَّکُمْ وَکُنتُ عَلَیْهِمْ شَهِیدًا مَّا دُمْتُ فِیهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّیْتَنِی کُنتَ أَنتَ الرَّقِیبَ عَلَیْهِمْ وَ أَنتَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ شَهِیدٌ * إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُکَ وَ إِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّکَ أَنتَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ}(۱) ؛

و بیاد آر آن گاه که خدا فرمود: ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا بجای خداوند بپرستید؟

گفت: منزهی تو، مرا نزیبد که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. اگر آن را گفته بودم قطعاً آن را می دانستی. آنچه در نفس من است تو می دانی و آنچه در نفس تو است من نمی دانم، چرا که تو خود دانای رازهای نهانی. به آنان نگفته ام مگر آنچه را به من فرمان دادی. [گفته ام] که: خدا را بپرستید که پروردگار من و پروردگار شماست. و تا در میانشان بودم بر آنها گواه بودم پس چون مرا برگرفتی، تو خود بر آنان نگهبان بودی، و تو بر هرچیز گواهی.

اگر عذابشان کنی، آنان بندگان تو اند، و اگر بر ایشان ببخشایی، تو خود توانا و حکیمی.

پس عیسی (علیه السلام) در محکمه عدل الهی با اعتراف به بندگی اش، خود را از اتهامات وارده تبرئه می کند.

عیسی خبر از مرگ خود می دهد

آیه ذیل به نقل خود عیسی از سه ویژگی مخلوق (ولادت، وفات و برانگیخته شدن) درباره او خبر می دهد:

{وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا}(۲) ؛

و سلام [و درود] بر من [در] روزی که زاده شدم، و روزی که می میرم و روزی

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۱۶ - ۱۱۸.

۲- . سوره مریم (۱۹) آیه ۳۳.

که برانگیخته می شوم.

در این آیه عیسی (علیه السلام) خبر از ولادت، مرگ و بعث خود می دهد و خداوند در بخشی از آیه مورد بحث از امکان هلاکت عیسی خبر می دهد.

{فَمَن یَمْلِکُ مِنَ الله شَیْئًا إِنْ أَرَادَ أَن یُهْلِکَ الْمَسِیحَ ابْنَ مَرْیَمَ وَأُمَّهُ وَمَن فِی الأَرْضِ جَمِیعاً}؛

اگر خدا اراده کند که مسیح پسر مریم و مادرش و هرکه در زمین است جملگی را هلاک کند، چه کسی در مقابل خدا اختیاری دارد؟

تولد و وفات یا هلاک دو ویژگی از خصیصه مخلوقیّ بشر است که این آیات از وجود چنین خصائصی نسبت به عیسی هم خبر می دهند. پس موجودی که خصایص مخلوق را دارد، چگونه ممکن است خالق، اله و معبود باشد. (تعالی الله عما یقولون).

حاصل این بخش:

در ارتباط با آیه مذکور این شد که نظریات انحرافی مسیحیان که شگفت انگیز بود به طور شفاف بررسی و از قرآن در مقام پاسخ و ابطال آنها آیاتی ذکر شد.

تبیین و ردّ عقیده برخی عرفا و فلاسفه

اشاره

شگفت تر از عقاید مسیحیت و جسورانه تر از آنان که مسیح پسر مریم را خدا گفتند قول بعض فلاسفه به تبعیت از عرفاء اصطلاحی، آن هم از نوع وحدت وجودیش می باشد، که عقیده و چکیده حرفشان این است:

آنان که گفتند خدا همان مسیح پسر مریم است، درست گفتند، کفرشان از این جهت نیست که چنین گفتند، بلکه کفرشان از این جهت است که خدا را در مسیح منحصر کرده گفتند: خدا مسیح و مسیح همان خدا است، درحالی که نه فقط عیسی خداست، که همه چیز خداست.

شرح این عقیده باطل عرفانی از عرفائی همچون ابن عربی را در کلام شارحین برجسته فصوص بررسی می نمائیم.

۱ شرح قیصری

ابن عربی: «فـأدی بعضـهم فیه الی القول بـالحلول ، و انه هو الله بما أحیا به الموتی. و لـذلک نُسِـبُوا إلی الکفر و هو السّتر، لأنهم ستروالله الذی أحیا الموتی بصوره بشریه عیسی علیه السلام»

قیصری: (أی، فـأدی نظر بعضـهم فیه إلی القول بالحلول، فقالوا : إنّ الله حلّ فی صوره عیسـی، فأحیا الموتی. و قال بعضـهم: إنّ المسیح هو الله. و لمَّا ستروا الله با لصوره العیسویه المقیده فقط، نسبوا إلی الکفر).(۱)

ابن عربی می گوید: «بعضـی در مورد عیسـی قائل به حلول خداوند در عیسـی شدند و بعضی گفتند عیسی خود خداست چون مردگان را زنده می کند، و بدین سـبب نسـبت داده شدند به کفر، به معنای پوشاندن، چه اینکه آنها پوشانده اند خدایی را که مردگان را زنده می کرد به صورت بشری عیسی».

قیصری: (پس نظر بعضـی در مورد عیسـی بر این قرار گرفته است که قائل به حلول شده و گفتند خداوند حلول کرده است در صورت عیسـی، پس مردگان را زنده می کند، و بعضـی دیگر گفتند: براستی که مسیح همان خداست. و چون حقیقت خدایی را متعین در عیسی دیدند و آن را با صورت عیسویِ فقط پوشاندند، منسوب به کفر شدند).

ابن عربی: «فقال الله تعالی: {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَاْلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} فجمعوا بین الخطأ و الکفر فی تمام الکلام کله».

قیصری: (ای جمعوا بین الکفر، و هو ستر الحق بالصوره العیسویه، و بین

۱- . شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۸۶۴ ۸۶۵.

الخطأ، و هو حصر هويه الله فی كلمه العيسويه. و المراد بقوله: «فی تمام الكلام» (أی بمجموع قولهم: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} جمعوا بين الكفر و الخطأ).(۱)

قیصری: (یعنی جمع کردند بین کفر و آن پوشاندن حق است در صورت عیسوی و بین خطا، و آن حصر هویت الهی است در کلمه عیسوی. و اینکه گفت: «فی تمام الکلام»، یعنی به مجموع کلام شان که گفتند: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} [براستی خداوند همان مسیح پسر مریم است] جمع نمودند بین کفر و خطا).

ابن عربی: «لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مريم» ؛ نه به جهت اینکه گفتند او خداست و نه به خاطر کلامشان که گفتند او پسر مریم است.

قیصری: (لأنّ قولهم: (هو الله) أو (الله هو) صادق من حيث أن هويه الحق هی التی تعينت و ظهرت بالصوره العيسويه، كما ظهرت بصوره العالم كله، و قولهم: (المسيح بن مريم) ايضاً صادق، لأنه ابن مريم بلاشك لكن تمام الكلام و مجموعه غير صحيح، لانه يفيد حصر الحق فی صوره عيسی، و هو باطل، لان العالم كله غيباً و شهادةً صورته، لا عيسی فقط).(۲)

چه اینکه این گفتارشان که گفتند (او خداست) یا (خدا اوست) درست است از جهت اینکه هویت حق به صورت عیسی تعیُّن و ظهور پیدا کرده، همچنان که به صورت همه عالم ظهور پیدا کرده و این گفتارشان که مسیح پسر مریم است، این نیز بلاشک درست است، لکن تمام کلام و جمله {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} صحیح نیست، چون این جمله اسمیه، حق را محصور می کند در عیسای فقط و این باطل است. چه اینکه کل عالم از غیب و شهودش صورت حق است، نه عیسای فقط.

۱- . همان : ۸۶۵.

۲- . همان.

ابن عربی: «فعدلوا بالتضـمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصوره الناسوتيه البشريه بقولهم: (ابن مريم) و هو (ابن مريم) بلا شك»

قیصری: «من الله» متعلـق بقوله: «فعـدلوا» و (البـاء) فی قوله: «بالتضـمین» بمعنی «مع». ای، فعـدلوا من الله الی الصوره البشـریه مع تضمینه فیها من حیث أنه إحیاء الموتی، فقالوا: {الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} و هو ابن مریم بلا شك، کما قالوا، لکن جعلوا الله فی ضمن صورته، وهوالقول بالحلول.(۱)

ابن عربی:

«آنها عدول کردند از خدا به سوی صورت بشـریّه (عیسـی) با قرار دادن خدا در عیسی به جهت زنده نمودن مردگان «چگونه؟ به دلیل» گفتارشان، ابن مریم و او، پسر مریم است بلاشک.

قیصـری: «من الله» متعلق است به قول ابن عربی «فعدلوا» و (باء) در قول ابن عربی «بالتضمین» به معنای (مع) است. یعنی، آنها از خدا روی کردند به صورت بشـری (عیسـی) با این عقیده که خدا در ضـمن این صورت بشری قرار دارد به دلیل اینکه مردگان را زنده می کند، پس گفتند مسیح فرزند مریم است. و او بلاشک پسـر مریم است، همچنان که گفتند، لکن خدا را در ضـمن صورت عیسی قرار دادند، و این عقیده به حلول است.

۲ شرح مؤید الدین جَندی

(۲)

قـال رضـی الله عنه: «فـأدّی بعضـهم فیه» أی عنـد إحیـائه الموتی «إلی القول بالحلول» یعنی نسـبوا الإحیاء إلی الله حال حلوله فی صوره عیسی «و أنّه هو

۱- . شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۸۶۵ ۸۶۶ .

۲- . شـرح فصوص الحکم، اثر مؤیدالدین جَندی (متوفی ۶۹۰). جهت اطلاع از شـرح حال مختصر او نگاه کنید به مقدمه سید جلال الدین آشتیانی بر شرح قیصری ص۴.

الله بما أحيا به الموتى، و لذلك نسبوا إلى الكفر و هو الستر، لأنّهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصوره بشريه عيسى، فقال: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قالُوا إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بين الخطأ و الكفر فى تمام الكلام».

بعد قولهم: إنّ الله هو، و قال: «لا بقولهم هو الله» يعنى: لم يكفروا بقولهم: إن الله هو، فإنّ الله هو لنفسه هو.

«ولا بقولهم: المسيح ابن مريم» بل بما حصروا الله فى هويه عيسى بن مريم، و لم يكفروا بقولهم: إنّ الله هو حملا لهويه عيسى على الله، إذ هويه عيسى مع هويه العالم كلّه هو الله المتجلّى بوجوده الحق فى جميع العالم أبدا، كما مرّ، و لكن كفروا بوصفهم هويه الله فى صوره ابن مريم على التعيين.

قال رضى الله عنه: «فعدلوا بالتضمين من الله من حيث أحيا الموتى إلى الصوره الناسوتيّه البشريه بقولهم: ابن مريم و هو ابن مريم بلا شكّ، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الإلهيه للصوره و جعلوها عين الصوره و ما فعلوا، بل جعلوا الهويه الإلهيه ابتداء فى صوره بشريه هى ابن مريم، ففصلوا بين الصوره و الحكم، لا أنّهم جعلوا الصوره عين الحكم».

يعنى رضى الله عنه: أنّهم قالوا: {إِنَّ الله هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ففصلوا بين الصوره المسيحيه المريميه و بين الله بالهويه، و لم يقولوا: الله المسيح بن مريم، فتخيّل السامع أنّهم نسبوا الألوهيه القائمه بذات الله إلى الصوره المسيحيه و ما فعلوا ذلك، بل فصلوا بالهويه بين الصوره العيسويه و بين الحكم بحمل اللاهوت على الهويه، فاقتضت حصر الإلهيه فى عيسى بن مريم. قال - رضى الله عنه - : «بل جعلوا الهويه الإلهيه ابتداء فى صوره بشريه هى ابن مريم».

أی جعلوا الله بهویته موضوعا، و حملوا الصوره علیه فحدّدوا الهویه الإلهیه و جعلوها محصوره فی صوره الناسوت المعیّنه و هی غیر محصوره، بل له هویه الکلّ، فجمعوا بین الکفر بأنّ الله هو هذا، فستروا الهویه الإلهیه فی عیسی، و بین الخطأ بأنّه لیس إلّا فیه أی هی هی هو لا غیر، و قد کان هو عین الکلّ و لا فی البعض،بل مطلقا فی ذاته عن کل قید وإطلاق، کماعرفت؛(۱)

شیخ می گوید: «پس بعضی دروقت نظاره زنده نمودن مردگان توسط عیسی عقیده شان درباره عیسی منتهی شد» به «قول به حلول» یعنی زنده گردانیدن مردگان را نسبت دادند به خداوند در حال حلول خدا در صورت عیسی (علیه السلام) و اینکه «به راستی عیسی همان خداست به سبب زنده نمودن مردگان، و به همین جهت است که به کفر، به معنی ستر و پوشاندن حق نسبت داده شدند چه اینکه آنها پوشانیدند خدایی را که زنده کننده مردگان است در صورت بشری عیسی، لذا خدا می فرماید: {لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَآلُواْ إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} پس جمع کردند بین خطا و کفر در جمله کاملِ {إِنَّ الله هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ} .

شیخ می گوید: «نه به خاطر گفتارشان که گفتند عیسی خداست» یعنی کافر نشدند به خاطر این گفتار شان که گفتند: به راستی خداوند اوست «و نه به خاطر گفتار شان که مسیح پسر مریم است» بلکه به سبب این که خداوند را محصور کردند در هویت عیسی پسر مریم کافر شدند. و کافر نشدند به جهت گفتارشان که گفتند : به راستی که خداوند اوست، به سبب حمل هویت عیسی بر خداوند، چه اینکه هویت و حقیقت عیسی به همراه هویت کل عالم، اوست همان خدای که به وجود حقش در جمیع عالم برای همیشه تجلّی نموده، همچنان که گذشت، و لکن کافر شدند به جهت توصیف شان هویت و حقیقت خدا را در صورت پسر

۱- . شرح فصوص (جندی) : ۵۳۳ ۵۳۴.

مریم به صورت تعیین.

آن گاه شیخ می گوید: «پس، از خداوند، متمایل شدند به عیسی به اینکه خدا را در صورت ناسوتی و بشری قرار دادند (چرا؟) از جهت اینکه إحیای مردگان می کرد و به سبب گفتار شان (که می گفتند: او) پسر مریم است در حالیکه بدون شك او پسر مریم است، پس شنونده خیال می کند آنها (عیسویان) الوهیت را به صورت عیسوی نسبت دادند و آن را یعنی (الوهیت) را عین صورت قرار داده اند، در حالیکه این کار را نکرده اند بلکه حقیقت الهیه را ابتدا در صورت بشری که پسر مریم باشد قرار دادند و سپس جدا کردند بین صورت و حکم، نه اینکه آنها صورت را عین حکم قرار داده باشند.

یعنی آنها گفتند: {إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ}، پس فرق گذاشتند بین صورت مسیح پسر مریم و بین خدا از جهت هویت و نگفتند: الله المسیح بن مریم، پس شنونده خیال می کند که آنها الوهیت قائم به ذات خداوندی را به صورت مسیح نسبت داده اند در حالیکه چنین نکرده اند، بلکه فرق گذاشتند در هویت بین صورت عیسوی و بین حکم به حمل لاهوت (خداوند) بر هویت عیسوی،واین، اقتضاء می کند محصور نمودن الهیت را در عیسی بن مریم.

شیخ می گوید: «بلکه هویت الهیت را ابتدا در صورت بشری که ابن مریم باشد قرار دادند» یعنی هویت الهی را موضوع، و محمول را صورت قرار دادند، پس محدود نمودند هویت الهی را و محصور نمودند این هویت را در صورت ناسوتی معین، در حالیکه آن هویت غیر محصوره است، بلکه برای اله است هویت کل (اشیاء) پس جمع کردند بین کفر (به اینکه خدا همین مسیح است و مستور نمودند هویت الهیه را در عیسی) و بین خطا (به اینکه اله، نیست مگر در عیسی یعنی هویت الهیه بما هو هویت الهیه، عیسی است نه غیر او، و به تحقیق الله عین کل اشیاء است نه در بعضی از اشیاء بلکه او در ذاتش مطلق است از هر قید و اطلاقی، آنچنان که دریافتی.

۳ ممد الهمم

استاد حسن زاده آملی بعد از نقل عبارت ذیل از ابن عربی:

«فأدی بعضهم فیه إلی القول بالحلول، و أنَّه هو الله بما أحیا به من الموتی، و لذلک نسبوا الی الکفر و هو الستر لانّهم ستروا الله الذی أحیا الموتی بصوره بشریه عیسی».

«فقال تعالی: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ هُوَالْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} فجمعوا بین الخطأ و الکفر فی تمام الکلام کله لا بقولهم هو الله، و لا بقولهم ابن مریم، فعدلوا بالتضمین من الله من حیث أحیا الموتی إلی الصوره الناسوتیه البشریه بقولهم ابن مریم و هو ابن مریم بلا شک».

چنین می نگارد:

این حیرت بعضی را درباره او به عقیده حلول کشاند (که خدا در صورت عیسی حلول کرد و موتی را احیا کرد) یعنی عیسی خداست که احیای موتی می کند و نسبت به کفر داده شدند. کفر به معنی ستر زیرا آنان خدایی را که احیای موتی می کند در صورت بشری عیسی مستور داشتند. پس خداوند تعالی فرمود:

{لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} پس جمع کردند بین خطا و کفر در تمام یک کلمه، نه به قولشان هو الله و نه به قولشان ابن مریم.

مقصود این است که هویت حق تعالی به صورت عیسی متعین شده و ظاهر گردیده است. چنانکه به صورت همه عالم در آمده است که «لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله». پس خداوند است که در این کلمات مؤثر است.

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مریم است از جهت تعین هویت حق به صورت عیسوی راست گفته اند و همچنین اینکه عیسی مسیح بن مریم است راست گفته اند و لکن حصر حق تعالی در صورت عیسی نادرست و باطل است؛ زیرا همه

عالم چه غیب و چه شهود صورت حق است نه عیسای فقط.

پس کفر به معنای صورت عیسی (علیه السلام) مر هویت حق را راست است. اما جمله اسمیه با خبر محلی به ألف و لام که افاده حصر محکوم علیه(الله) در محکومٌ به (مسیح) می نماید باطل است.(۱)

نتیجه

پس از بررسی دقیق این سه شرح، متاسفانه به نتیجه ای که قبلا عرض شد می رسیم و آن اینکه: کفر عیسویان بنا بر آیه شریفه: {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَآلُواْ إِنَّ اللَهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ} ، از دیدگاه آقایان نه از باب این است که عیسی را خدا خوانند، نه از این باب نیست، بلکه از این باب است که چرا گفتند فقط عیسی خداست، در حالیکه تمام عالم صورت خداست.

در جهت تقویت اینکه قول آقایان همین است که ما گفتیم و غیر این نیست توجه بفرمائید به مطالبی از ممد الهمم:

بدان که اگر کسی از موم صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (شکل شیر ساختیم در شکل شیر چندین اسم است مانند سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر موم چیز دیگر موجود نیست و این جمله اسامی که پیدا آمده، اسامی موم است، که موم بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قدِ رعنا می شناسم

بدان که خلق یک صفت است از صفات این وجود و حیات یک صفت است از صفات این وجود و علم یک صفت است از صفات این وجود و ارادت و قدرت،

۱- . ممد الهمم: ۳۵۶ - ۳۵۷.

و جمله صفات را این چنین می دان. و سماء یک صورت است از صور این وجود و ارض یک صورت است از صور این وجود و جماد یک صورت است از صور این وجود و نبات و حیوان، و جمله صور را این چنین می دان، و الله اسم مجموع است و جامع جمله صور و صفات این وجود است، این است معنی لا إله إلاَّ الله.(۱)

به عنوان تأیید آنچه به عرض رسید گوش دل بسپارید به کلام دو فیلسوف مسلّم، علاّمه کم نظیر محمد تقی جعفری و شهید عالی مقام استاد مطهری که بر داشت نهایی خود را از عقائد فاسده فرقه مورد نظر بیان می فرمایند.

علامه جعفری می فرماید:

۱. اگر با عبارت مختصری ادا کنیم، باید بگوئیم: در نظر این عده خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، این وحدت را به علت عوامل موافق یا مخالف به قدری با پیچ و تاب و مفاهیم رمز آمیز و مهر و موم شده و اسلوب های مختلف بیان کرده اند که ناچار، مسئله از جنبه علمی و فلسفی سر باز زده و با دستورها و قوانین معمولی عقلی و قلبی... و غیر ذلک مورد بررسی نمی توان قرار داد.(۲)

۲. اگر تمامی تعارفات و روپوشی و تعصب های بی جا را کنار بگذاریم و از دریچه بی غرض خود،حقیقت مقصود را بررسی کنیم در اثبات اتحاد میان مبدأ و موجودات به تمام معنا در افکار بعضی از این دسته تردید نخواهیم کرد. بلی اگر با جدیت فوق العاده و تلاش های غیر مستقیمی به تأویل کلمات این عده بپردازیم بدون شک عبارات و سخنان گروهی از آنها را نمی توانیم به هیچ وجه تأویل و تصحیح کنیم، یعنی در حقیقت به تناقضات و سخریه عبارات خود گویندگان مبتلا خواهیم شد.(۳)

۱- . ممد الهمم: ۳۹ (مثال موم از عزیز الدین نسفی است).

۲- . مبدء اعلی: ۷۱.

۳- . همان: ۷۲.

۳. وحاصل مقصود را با دو کلمه بیان می کنیم: خدا عین موجودات و موجودات عین خداست، یعنی در حقیقت و واقع یک موجود بیشتر نداریم آن منفی، خواه خدا بوده باشد (در نظر مادی ها) و یا سائر موجوداتِ غیر از خدا (در نظر وحدتی ها) یا آنچه که هست اسمش خدا است (در نظر وحدتی ها) یا آنچه که هست اسمش ماده است (در نظر مادی ها) پس یک حقیقت است، تنها نزاع و مناقشه در لغت آن حقیقت است نظیر اختلاف الله، خدا، تاری، گاد، ... و غیره که فقط از ناحیه لفظ است و بس.(۱)

۴. مکتب وحدت موجود با روش انبیاء و سفراء حقیقی مبدء اعلی تقریبا دو جاده مخالف بوده و به همدیگر مربوط نیستند، زیرا انبیا همگی و دائماً بر خدای واحدِ ماوراء سنخ این موجوداتِ مادی و صوری تبلیغ و دعوت کرده اند و معبود را غیر از عابد تشخیص، و خالق را غیر از مخلوق بیان کرده اند.

ما ویژگی های دیگر این مکتب را اختصاراً مورد بحث قرار می دهیم.

الف: از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت را به کلی حجاب تاریک تشخیص داده و دانشمندترین علما و فلاسفه عالم بشریت در نظر اعضای این مکتب مانند حیوانات لایعقل می باشند.

ب: عبادات و تکالیف فقط وظایفی برای تنظیم معاش دنیوی و یا وصول و اتحاد با ذات خدائی است و اگر برای کسی این حالت دست داد تمامی تکالیف از او ساقط است و به آیه: {وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّی یَأتِیَکَ الْیَقِینُ}(۲) نیز استدلال کرده اند.

در صورتی که پیغمبری از پیغمبران حقه تا واپسین نَفَس، خود را بدون تکلیف ندیده و تمامی عمر را عمل به شریعت خود نموده اند علاوه بر این، همین واصلین عظام به استثناء حالات تجسمی غالباً اعتراف به شک و جهل کرده اند، چنانکه بیان خواهد شد.

۱- . همان: ۷۲.

۲- . سوره حجر (۱۵) آیه ۹۹.

ج: اختلاف عقائد در عالم بشریت برای این مکتب نامفهوم است چنانکه از مشاهیر این مکتب نقل شده است:

عقد الخلائق فی الاله عقائداً***و انا اعتقدت جمیع ما اعتقدوه(۱)

(خلائق در مورد اله و [معبود] اعتقاداتی دارند و من به تمامی این اعتقادات معتقدم).

بت پرست، آفتاب پرست، ستاره پرست، آتش پرست، فرعون پرست، گوساله پرست، حیوان پرست، ماده پرست، همه و همه در نظر این مکتب حق و مطابق واقع اند. زیرا تمامی این مفاهیم اجزای مختلفی از خدا هستند....(۲)

و اینک از استاد مطهری بشنوید:

عرفا همیشه مستی را به آن معنا که خود می گویند بر عقل ترجیح می دهند.

آنها حرف های خاصی دارد، توحید، نزد آنها معنای دیگری دارند، توحید آنها وحدت وجود است، توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد همه چیز شکل [حرفی و غیر اصیل] پیدا می کند.

در این مکتب انسان کامل در آخِر، عین خدا می شود، اصلا انسان کامل حقیقی، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود، از خودش فانی می شود و به خدا می رسد.(۳)

ما در مباحثی مستقل حدوداً در ۲۵ جلسه به رد و ابطال (اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک در وجود و وجود اطلاقی) پرداختیم و در آنجا ادله آنها را مخدوش و مبانی باطل آنها را آشکار نمودیم.

۱- . نگاه کنید به فتوحات مکیه (ابن عربی) ۳: ۱۳۲؛ فصوص الحکم: ۵ (تعلیقات ابوالعلاء عفیفی).

۲- . مبدء اعلی: ۷۴.

۳- . انسان کامل (شهید مطهری) : ۱۲۶ ؛ مجموعه آثار شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

مبانی که برخلاف فطرت است و مثبت عقلی هم ندارد و از نظر عقل منفی است.[(۱)]

و در فرمایشات علامه جعفری هم دقت نمودید که فرمودند از خواص این مکتب این است که عقل و فهم و علم و معرفت به کلی حجاب است.

و آن گاه که از وحدتی ها سؤال می شود چه شد؟ در این مکتب که شما همه چیز را یک حقیقت می دانید پس کفر و کافر و مکفِّر معلوم نشد؟ می گویند: «طورٌ وراء طور العقل»، یعنی با عقل این حقایق را نمی شود فهمید و با نسبت هایی همچون نمی فهمید و امثال ذلک رد می شوند.

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد***موسیی با موسیی در جنگ شد

می خواهند بگویند حقیقت وجود یک چیز است و در واقع فرعون و موسی یکی هستند و چون رنگ تعین گرفتند یکی شد موسی و دیگری فرعون.

و چون هر یک از تعین خود خارج شوند بیش از یک چیز نیستند. خوب این حرف ها اساس اش نادرست و مخالف صریح اصول وحی است لذا همیشه تاکید داریم لا اقل (العیاذ بالله) فرمایشات معصوم را هم در ردیف آراء بشری قرار داده سری هم به سخنان آنها بزنیم تا دچار این سیاه چاله ها و حفره های عمیق و وحشتناک اعتقادی نشویم.

ضمنا این جمله آقا حضرت امیر (علیه السلام) را هم در نظرتان باشد که همیشه فرموده اند به ما مراجعه کنید، خداوند مأموریت اخراج انسان ها را از ظلمات به سوی نور به استناد آیه یکم سوره ابراهیم {لِتُخرجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إِلَی النُّور} به پیامبر اکرم(محوّل فرموده. اینک به بیانات نورانی ذیل از نهج البلاغه دقت بفرمایید:

۱- . به کتاب «سنخیت، عینیت یا تباین» (تقریرات دروس اعتقادی آیت الله سیدجعفر سیدان)، مراجعه شود. و سایر مباحث نامبرده شده در متن إن شاءالله تعالی به زودی چاپ خواهد شد.

فَالْتَمِسُوا ذلِکَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ، فَإِنَّهُمْ عَيْشُ الْعِلْم، وَمَوْتُ الْجَهْلِ، هُمْ الَّذِينَ يُخْبِرُکُمْ حُکْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ، وَصمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ، وَظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ، لاَ يُخَالِفُونَ الدِّينَ وَلاَ يَخْتَلِفُونَ فِيهِ، فَهُوَ بَيْنَهُمْ شَاهِدٌ صَادِقٌ، وَصَامِتٌ نَاطِقٌ؛(۱)

همانا رستگاری را از اهل آن (اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله)) جستجو کنید، که به حقیقت آنها، حیات بخش دانش و از بین برنده نادانی هستند، تنها آنهایند که حکمشان شما را از علمشان و سکوتشان از منطقشان و ظاهرشان از باطنشان خبر می دهد، نه با دین خدا مخالفتی و نه در دین خدا با یکدیگر اختلافی دارند، دین در میانشان گواهی صادق و خاموشی گویاست.

آری، این بزرگوارن کسانی هستند که در خلقت، اساس و رکن هستی، و مایه ی حیات، و ناظر و شاهد بر خلقت اند، علمی نیست مگر خداوند به آنها مرحمت فرموده بلکه آنها معدن همه خیراتند.

به حدیث ذیل توجه بفرمایید:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ، قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِی جَعْفَرٍ الثَّانِی (علیه السلام) فَأَجْرَيْتُ اخْتِلَافَ الشِّيعَهِ، فَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُتَفَرِّداً بِوَحْدَانِيَّتِهِ ثُمَّ خَلَقَ مُحَمَّداً وَ عَلِيّاً وَ فَاطِمَهَ فَمَكَثُوا أَلْفَ دَهْرٍ ثُمَّ خَلَقَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فَأَشْهَدَهُمْ خَلْقَهَا وَ أَجْرَى طَاعَتَهُمْ عَلَيْهَا وَ فَوَّضَ أُمُورَهَا إِلَيْهِمْ فَهُمْ يُحِلُّونَ مَا يَشَاءُونَ وَ يُحَرِّمُونَ مَا يَشَاءُونَ وَ لَنْ يَشَاءُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَبَارَکَ وَ تَعَالَى. ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَذِهِ الدِّيَانَهُ الَّتِی مَنْ تَقَدَّمَهَا مَرَقَ وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا مَحَقَ وَ مَنْ لَزِمَهَا لَحِقَ خُذْهَا إِلَيْکَ يَا مُحَمَّد؛(۲)

۱- . نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷.

۲- . اصول کافی ۱ : ۴۴۱، حدیث ۵.

امام جواد (علیه السلام) به محمد بن سنان فرمودند:

(ای محمد! خدای تبارک و تعالی دائماً در یکتائی اش تنها و منحصر به فرد بود. سپس محمد و علی و فاطمه علیهم السلام را آفرید و آنها هزاران دوران گذراندند، سپس خداوند تمامی اشیا را خلق فرمود و این بزرگواران را بر آفرینش تمام هستی شاهد گرفت و اطاعت آنها را بر جمیع هستی تکویناً فرض نمود و تمامی امور و شئون هستی و دخل و تصرف در آنها را به آنها واگذار نمود، پس حلال و حرام به دست آنهاست و هرگز اراده چیزی نمی فرمایند مگر آنچه را خدای تبارک و تعالی بخواهد.

آن گاه امام جواد (علیه السلام) فرمود: ای محمد این است حقیقت و خلاصه دیانتی که هرکه بر آن پیشی گیرد و از آن جلو بیفتد از دین خدای خارج شده و هرکس از آن فاصله گرفته عقب بماند هلاک می شود و تنها آنهائی که همراه و ملازم این دین باشند به حقیقت و سعادت می رسند. پس ای محمد بن سنان از آن جدا مشو.)

بنابراین با توجه به احادیث بسیاری که در این زمینه یعنی اعتصام به محمد و آل محمد (علیهم السلام) رسیده است، فاصله گرفتن از قرآن و عترت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و مراجعه نکردن به کلمات نورانی آن بزرگواران سزاوار نیست و بسی جفاست.

آیه پنجم: أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلِّ...

اشاره

قال الله تعالی:

{أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاکِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا

الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا * ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَیْنَا قَبْضًا یَسِیرًا}

(سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ – ۴۶)

آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را گستراند؟

اگر خدا می خواست آن را ساکن می ساخت.

آن گاه خورشید را دلیلی بر آن سایه قرار دادیم؛

سپس (به آسانی یا) اندک اندک آن را سوی خود برگرفتیم.

بررسی واژه ها و تبیین آیه

{أَلَمْ تَرَ} در اینجا و نیز درجاهای دیگر قرآن گاه به معنای «اَلَم تَعْلَم» (آیا نمی دانیـد) است؛ و در معنای خودش نیز گاه دیدن با چشم مقصود است و گاه بینش بصیرتی و قلبی، و نیز ممکن است هر دو معنا مراد باشد.

{أَلَمْ تَرَ} در اینجا یعنی آیا قدرت خدا را نمی نگری که... .

{الظِّلَّ} معنای لغوی این واژه «سایه» است، در مفردات راغب ذیل ماده ظلّ آمده است:

الظِّلُّ: ضـدُّ الضَّحِّ، و هو أعمُّ من الفی ء؛ فإنّه یُقال: «ظِلُّ اللّیلِ» و «ظِلُّ الجنّهِ» و یُقال لکلّ موضع لم تصل إلیه الشّـمسُ: ظِلٌّ؛ و لا یقال الفی ءُ إلّا لما زال عنه الشمسُ.

و یُعَبَّر بِالظِّلِّ عن العزّه و المَنْعَه، و عَنِ الرّفاهه؛(۱)

ظِلّ: ضِـدِّ خورشـید (و نور آفتاب) است و از « فَیْءِ» (سایه) اعمّ می باشد؛ زیرا گفته می شود: «ظِلِّ شب» و «ظِلِّ بهشت» و به هر جـایی که نور خورشـید به آن نرسـد «ظِـلّ» گوینـد؛ و (لیکن) « فَیْءِ» (سایه) به کار نمی رود مگر بر آنچه خورشـید از آن زایل شده (وغروب کرده) است.

۱- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۵۳۵.

از عزت و قدرت مندی (شکست ناپذیری) و از رَفاه (و آسایش) نیز به واژه «ظِلّ»تعبیر می آورند.

لیکن براساس یک حدیث مقصود از آن، فاصله میان طلوع فجر تا طلوع خورشید می باشد. در تفسیر قمی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

الظلُّ ما بین طلوع الفجر إلی طلوع الشمس؛(۱)

ظلّ، میان طلوع فجر تا طلوع خورشید است.

روشن است که امام (علیه السلام) نمی فرماید که منحصراً مقصود از «ظلّ» تنها فاصله زمانی بین سپیده دم و طلوع خورشید است، و آنجا که در حدیث، مطلب در مفهوم و معنایی ویژه منحصر نگردد و عبارت یا واژه ظرفیت تحمل معنایی را دارا باشد و آن معنا با تعالیم وحی (آموزه های قرآنی و حدیثی) ناسازگاری پیدا نکند، می توان دیگر احتمالات را نیز مطرح ساخت. از این رو می توان گفت مراد از «ظلّ» سپیده دم تا طلوع خورشید، و یا مطلق سایه است.

توضیح اینکه برخی گفته اند: در جهان سه چیز وجود دارد؛ «نور» ، «ظلمت» و «ظلّ» معنای نور و ظلمت (تاریکی) روشن است، و مقصود از «ظلّ» همان زمان پس از سپیده دم است که نه نور (و روشنایی) محض است و نه ظلمت (و تاریکی) مطلق و از پاکیزه ترین اوقات روز به شمار می آید؛ زیرا از تاریکی محض، طبعِ انسان نفرت دارد و هیچ چیز در آن دیده نمی شود، از سویی نور آفتاب هوا را گرم می سازد و چشم را می زند. به همین جهت است که بهشت به {ظِلٍّ مَمدُودٍ} (سایه ای مدام و پیوسته) توصیف شده است.(۲)

۱- . تفسیر قمی ۲: ۱۱۵.

۲- . نگاه کنید به، تفسیر صافی۴ : ۱۷؛ در روایت دیگری که در تفسیر قمی (ج ۱، ص۹۹) آمده است امام باقر علیه السلام در پاسخ مرد نصرانی فرمودند: زمان میان طلوع فجر تا طلوع خورشید از ساعات بهشت است؛ (بحارالأنوار۴۶ : ۳۱۴).

پس تا اینجا معنای آیه این است که: آیا نمی نگری که چگونه خدا سایه را می کشاند یا سپیده دم را می آفریند؟

این کار، نمایش قدرت الهی است که جهان بیکران و خورشید و سیاره ها را به گونه ای در فواصل معین قرار داد، که چنین پدیده هایی شکل می گیرد. بنابراین، {أَلَمْ تَرَ} یعنی آیا قدرت خدا را نمی نگری؟ آیا آفرینش الهی را مشاهده نمی کنی؟

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}؛ اگر خدا می خواست سایه را ثابت قرار می داد.

اگر خدا اجرام سماوی از جمله زمین، خورشید، ... را از حرکت باز می داشت، سایه ثابت می شد. کوتاهی و بلندی سایه و از بین رفتن آن در خط استوا و آنجا که خورشید قائم و عمود بر زمین می تابد ناشی از حرکت زمین به دور خودش و به دور خورشید می باشد.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}؛ سپس خورشید را دلیلی بر سایه قرار دادیم.

این دلیل بودن به دو جهت است:

۱. اگر خورشید یعنی نور نبود، سایه، مشخص نمی شد؛ از باب شناخت چیزها با مفاهیم ضدشان، به وسیله نور، درمی یابیم که تاریکی و سایه چیست.

۲. تابع بودن و پیروی کردن سایه از خورشید که در طول روز سبب نوسان سایه می شود. در آغاز طلوع خورشید و هنگام غروب، سایه ها بلند است و هر اندازه که به نیمروز نزدیک تر شویم سایه ها کوتاه تر می گردد، و به این وسیله زمان، و مقداری که از روز گذشته یا باقی مانده مشخص می گردد.

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}؛ سپس به آسانی و با سهولت (یا اندک اندک و به آرامی) آن سایه را سوی خودمان قبض می کنیم [و از دیده ها پنهان می سازیم].

دلیل این آسانی نیز این است که ایجاد جهان هستی برای خدا زحمتی ندارد و

نگه داری آنها نیز او را خسته و درمانده نمی سازد {وَلاٰيَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا}(۱)؛ حفظ آسمان و زمین خدا را به زحمت نمی اندازد.

در اینجا نکته شایان توجه، واژه {إِلَيْنا}؛ سوی ما، است. بسیاری از تفسیرها از این واژه گذشته اند و توضیحی نداده اند، لیکن در تفسیر صافی آمده است:

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا} أی اَزَلْناه بایقاعِ الشعاع مَوقعَه. لمّا عَبَّرَ عن اِحداثه بالمدِّ بمعنی التّسییر(۲) عَبَّرَ عن إزالته بالقبض إلی نفسه، الذی هو فی معنی الکفِّ... ؛(۳)

«سپس سوی خودمان قبض می کنیم» یعنی با واقع ساختن شعاع [و موقعیت زمین و] خورشید در جای خودش، سایه را از بین می بریم. از آنجا که از اِحداثِ سایه به «مَدّ» به معنای تسییر (سپردادن و گستردن) تعبیر آورد، از ازاله اش به قبض سوی خویش، تعبیر کرد که به معنای«کفّ» (جمع آوری و به هم ضمیمه کردن) است.

بنابراین، تعبیر {إِلَيْنا} بدان جهت است که از بین بردن سایه (و جمع کردن آن) به اراده و خواست خداست؛ چنان که ایجاد آن به اراده حضرت حق می باشد. به این ترتیب، بسیار روشن است که این آیه با بیانی رسا یک امر طبیعی جغرافیایی و نجومی را می نمایاند و هیچ گونه پیچیدگی در الفاظ و عبارات آن وجود ندارد، نمایشِ قدرت الهی است و توجه دادن بندگان به آفریدگار هستی از راه آثار و پدیده های آفرینش.

لیکن آن گاه که به سخنان فلاسفه و اهل عرفان - در این زمینه - بنگریم با

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲۵۵.

۲- . در متن تفسیر صافی «المدِّ - بمعنی التّیسیر» آمده است که ظاهرا اشتباه چاپی است زیرا «تیسیر» از ماده «یسر» می باشد که با «مدّ» (گستردن) همخوانی ندارد.

۳- . تفسیر صافی ۴: ۱۸.

تفسیرها و تأویل ها و سخنان بی اساس و دور از ذهنی روبه رو می شویم که هرگز با ظاهر آیه سازگاری ندارد، و نیز با اصول وحیانی و اعتقادات دینی در تنافی است. اکنون سخنان اهل فلسفه و عرفان را می آوریم و قضاوت را بر عهده خودتان می گذاریم.

سخن فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

بعضی از بزرگان مکتب عرفان این آیه را به گونه ای نادرست براساس پیش فرض های ذهنی شان تفسیر کرده اند و معناهایی را مطرح ساخته اند که با ظاهر آیه ناسازگار است وبا مفهوم آن هیچ ارتباطی ندارد. البته روشن است که برداشتها و استنباط های گوناگون از قرآن با در نظر گرفتن ملاک ها و ضوابط خاص، هیچ اشکالی ندارد، قرآن دارای ظواهر، حقایق، لطایف و اشاراتی است که هرکس به اندازه ظرفیت و توان علمی اش می تواند به مراتبی از آنها دست یابد.

لیکن هر گونه تفسیری باید در قلمرو ویژه صورت گیرد و هر نوع تحمیل معنا و پیش ساخته های ذهنی بر آیات، خطا، و کاری بس خطرناک است.

بعضی از ملاک های مهم در این زمینه چنین است:

۱. آیه به گونه ای تحمُّل معنای مطرح شده را دارا باشد.

۲. آیه مورد نظر، بر اساسِ حدیث معتبر، در معنایی ویژه انحصار نیابد.

۳. آن معنا یا تفسیری که ارائه می شود با مسائل قطعی و ضروری دین و دیگر آیاتِ قرآن و احادیث امامان (علیهم السلام) تنافی نیابد.

با توجه به این معیارها، می توان معنایی را به عنوان یک احتمال در آیه، مطرح ساخت وگرنه تحمیل افکار بر قرآن، همان تفسیر به رأی است که پیامبر اکرم و امامان (علیهم السلام) به شدت از آن نهی کرده اند و هرکس چنین رویه ای را در تفسیر قرآن در پیش گیرد، خودش گمراه است و دیگران را گمراه می سازد و سر انجامی جز

دوزخ در پی نـدارد.(۱) برای آنکـه قلمرو برداشـت هـای نـاصواب از قرآن روشـن گردد، نخست سـخن برخی از آنـان را می آوریم.

سخن ابن عربی

(۲)

متن سخن ابن عربی، در تفسیر این آیه، چنین است:

{أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ} بالوجود الإضافی.

اِعلم اَنَّ ماهیّاتِ الأشیاء و حقایقَ الأعیان، هی ظلُّ الحق و صـفه عالِمیَّه الوجود المطلق. فمـدُّها، إظهارُها باسـمه النور الّـذی هو الوجود الظاهر الخارجی، الذی یَظْهَر به کلُّ شیء و یَبْرُزُ کتم العدم إلی فضاءِ الوجود؛ أی الإضافی.

{وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا} أی ثابتاً فی العدم الذی هو خزانه وجوده (أی امّ الکتاب و اللوح المحفوظ الثابت وجودُ کلّ شیء فیهما فی الباطن و حقیقته) لا العدم الصرف بمعنی اللاشیء فإنَّه لایقبل الوجود اصلاً. و ما لیس له وجودٌ فی الباطن و خزانهِ علمِ الحق و غیبه، لم یُمْکِن وجودُه أصـلاً فی الظـاهر؛ و الإیجـاد و الإعـدام لیس إلاّـ إظهـار ما هو ثابت فی الغیب و إخفاؤه فحسب؛ و هو الظاهر و الباطن، و هو بکل شیء علیم.

{ثُمَّ جَعَلْنَا} شمسَ العقل {عَلَيْهِ} أی الظلّ {دَلِيلًا} یَهْدِی إلی أنَّ حقیقتَهُ

۱- . روایت هـای بسـیاری در نکوهش تفسیر به رأی در منـابع شـیعه و اهل تسـنن آمـده است از جمله در توحیدصـدوق: ۶۸؛ بحارالانوار۸۹: ۱۰۷؛ سنن ترمذی۴: ۲۶۸، حدیث ۴۰۲۲ – ۴۰۲۴ ؛ تفسیر ثوری: ۶ ؛ جامع البیان(طبری)۱: ۵۴ ؛ الجامع لأحکام القرآن (قرطبی) ۱: ۳۲.

۲- . شایـان تـوجه است کـه ایـن سـخن در تفسیر القرآن الکریـم که به نـام وی چـاپ شـده است آمـده است، بسیاری براین باورندکه این نسبت اشتباه می باشد و این تفسیر اثر ملاعبدالرزاق کاشانی است که از شاگردان با واسطه ابن عربی به شمار می رود.

غیرُ وجوده؛ و إلاّـ فلامغـایرهَ بینهما فی الخارج، فلایُوجَـدُ إلّا الوجود فَحَسْب؛ إذ لو لم یُمْکِن وجودُه لَما کانَ شـیئاً فلایَـدُلُّ علی کونه شـیئاً غیرَ الوجود إلاّ العقل. {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا} بإفنائه {قَبْضًا يَسِيرًا} لأنَّ کلَّ ما یَفْنی مِنَ الموجودات فی کل وقت فهو یسیر بالقیـاس إلی مـا سَـبَق، وسَـیَظْهَر کـلُّ مقبوض، عمّـا قلیـل، فی مظهر آخر. والقبضُ دلیلٌ علی أنَّ الإفناء، لیس إعـداماً محضاً، بل هومنع عن الإنتشار فی قبضته، الّتی هی العقل الحافظ لصورته وحقیقته أزلاً وأبداً؛(۱)

«آیا پروردگارت را نمی نگری که چگونه سایه را کش داد» به وجود اضافی.

بدان که ماهیّات اَشیا و حقایق اعیان، سایه حق و صفت عالم بودن وجود مطلق اند. از این رو، گسترش ماهیات، آشکار ساختن آنهاست به اسم حق، آن اسم نوری که، همان وجود ظاهری خارجی می باشد و به آن اسم، هرچیزی آشکار می گردد و عدم، به فضـای وجود اضـافی بروز می یابـد. «اگر خـدا می خواست سـایه را ساکن می ساخت» ؛ یعنی در عـدمی که خزانه وجود او است ثـابت قرار می داد (یعنی امّ الکتاب و لوح محفوظ، که باطن و حقیقت هرچیزی در این دو جا محفوظ است) نه در عـدم محض - به معنای لاشیء (هیچ چیز) - زیرا عدم صِرف، هرگز وجود را نمی پذیرد (و برنمی تابد).

و آنچه در بـاطن و خزانه علم حق و غیب آن، وجود نـدارد، هرگز امکان نـدارد در ظاهر وجود یابـد. ایجاد چیزی جز آشـکار ساختنِ آنچه در غیب ثابت است، نیست و اعدام چیزی جز پوشیده داشتنِ آن، نمی باشد.

و اوست ظاهر و باطن، و او به هرچیزی داناست.

«آن گـاه قرار دادیـم» خورشـید عقـل را «بر او» یعنی بر سـایه «دلیلی» کـه هـدایت می کنـد بـه اینکه حقیقتِ آن [سـایه] غیر از وجودش می باشد.

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۲: ۸۶ .

وگرنه در خارج میانشان مغایرتی نبود و تنها وجود یافت می شد و بس؛ زیرا اگر وجودش امکان نداشت، چیزی نبود. پس تنها عقل است که دلالت می کند آن چیزی جز وجود است.

«سپس آن را سوی خودمان برگرفتیم» به فانی و نابود ساختنش به «قبضی آسان» ؛ زیرا [این تحول که] هر آنچه از موجودات در هر زمان فانی می شوند و از بین می روند، در قیاس با آنچه بر آنها گذشته، آسان و اندک است؛ و هر مقبوض (و گرفته شده ای) اندکی بعد، در مظهری دیگر آشکار می شود. و قبض (و گرفتن) دلیل بر این است که اِفناء (و نابودسازی) اِعدام محض نیست، بلکه اِفناء، منع از انتشار [چیزی می باشد که] در قبضه اوست، که همان عقلی می باشد که در اَزَل و اَبد نگه دارنده صورت و حقیقت آن است.

همچنین ابن عربی در باب ۶۹ فتوحات (در ذیل شرایط نماز جمعه) از این آیه سخن به میان می آورد و می نویسد:

قَالَ تعالی: {أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ} ثُمَّ قال: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا} فَأمَرنَا بِالنَّظرِ إلَیه وَالنَّظرُ إلَیه مَعرفَتُه و لکن مِن حَیثُ إنَّه مَدَّ الظِّلِّ و هُو إظهارُهُ وجُودَ عَینِك فَما نَظرتَ إلَیه مِن حَیثُ أحدیَّهِ ذاتِه فِی هَذا المَقام و إنَّما نَظرتَ إلَیه مِن حَیثُ أحدیَّهِ فِعلِه فِی إیجادِكَ فِی الدَّلالَهِ و هُو صَلاهُ الجُمُعهِ فَإنَّهَا لاتَجُوزُ لِلمُنفَردِ فَإنَّ مِن شَرطِها مَا زادَ عَلی الوَاحِدِ فَمَن راعی هَذه المَعرفه الإلهیَّه قَال بِصلاتِها قَبل الزَّوالِ لأنَّه مَأمُورٌ بِالنَّظرِ إلی ربِّه فِی هَذه الحالِ وَالمُصلِّی یُناجِی ربَّه وَ یُواجِهُه فِی قِبلَتِه. وَالضَّمِیرُ فِی عَلَیه یَطلبُه أقرب مَذکُور و هُو الظِّلُّ و یَطلبُه الإسم الرَّب وإعادته عَلی الرَّبِّ أوجه فَإنَّه بِالشَّمسِ ضَرب الله المَثل فِی رُؤیتِه یَومَ القِیامَه فَقَال عَلی لِسان نَبیِّه تَرَون ربَّکُم کَما تَرون الشَّمس بِالظَّهِیرهِ أی وَقت الظُّهر.

وَ أرادَ عِند الاستِواء بِقَبض الظِّل فِى الشخص فى ذلك الوقت لعموم النور ذات الرائى و هو حال فنائه عن رؤيه نفسه فى مشاهده ربه.

ثم قال: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا} و هو عند الاستواء ثم عاد إلى مده بدلوك الشمس و هو بعد الزوال فعرفه بعد المشاهده كما عرفه الأول قبل المشاهده و الحال الحال قال إن وقت صلاه الجمعه بعد الزوال لأنه فى هذا الوقت ثبتت له المعرفه بربه من حيث مده الظل.

و هنا تكون إعاده الضمير من {عَلَيه} على الرب أوجه فإنه عند الطلوع يعاين مد الظل فينظر ما السبب فى مده فيرى ذاته حائله بين الظل و الشمس فينظر إلى الشمس فيعرف من مده ظله ما للشمس فى ذلك من الأثر فكان الظل على الشمس دليلا فى النظر و كان الشمس على مد الظل دليلا فى الأثر.

و من لم يتنبه لهذه المعرفه إلا و هو فى حد الاستواء(۱) ثم بعد ذلك بدلوك الشمس عاين امتداد الظل من ذاته قليلا قليلا جعل الشمس على مد الظل دليلا. فكان دلوكها نظير مد الظل و كان الظل كذات الشمس فيكون الدلوك من الشمس بمنزله المد من الظل.

فالمؤثر فى المد إنما هو دلوك الشمس و المظهر للظل إنما هو عين الشمس بوجودك فقام وجودك فى هذه المسأله مقام الألوهه لذات الحق لكونه ما أوجد العالم من كونه ذاتا و إنما أوجده من كونه إلها.

۱- . عبارت در مأخذ به همين صورت آمده است: «و من لم يتنبه لهذه المعرفه إلا و هو فى حد الاستواء»، لكن اشتباه به نظر مى رسد و صحيح آن چنين است: «و لم يتنبه لهذه المعرفه إلا من هو فى حد الاستواء».

فـانظر یـا ولی مقـام ذاتـک من حیث وجودک تر مـا أشـرف نسـبته فوجودک وجود الحق إذ الله ما خلق شـیئا إلا بالحق و بمیل الشـمس عنک یمتد ظلک فهی معرفه تنزیه جعل ذلک دلیلا لتعتقده فإن الشـمس تبعد عنک و کلما بعدت عنک نبهتک أنک لست مثله و لا هو مثلک إلا أن یحجبک عن رؤیتها فهو التنزیه المطلق الذی ینبغی لذات الحق.

کما أنه فی طلوعها و طلبها إیاک بالإنقاء إلی الاسـتواء تشـمر ظلک شـیئا بعد شـی ء لنعلمک أن بظهورها فی علوها تمحوک و تفنیک إلی أن لا تبقی منک شـیئا من الظل خارجا عنک و هو نفی الآثار بسـببک و لهـذا لم تشـرع الصـلاه عنـد الاسـتواء لفناء الظل فلمن ذا الذی یصلی أو إلی من تواجه فی صلاتک و الشمس علی رأسک؛(۱)

خداونـد متعال فرمود: {أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ}؛ آیا ندیده ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده است؟ سپس فرمود: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلًا}(۲) ؛ آن گاه خورشید را بر آن دلیل گردانیدیم.

به مـا امر نمود سویش نظر کنیم، و نظر کردن سوی او شـناخت اوست، لکن از آن جهت که سـایه را گسترانـد، و آن، آشـکار نمودن وجود توست. پس در این مقام از جهت احـدیت ذاتش به او نظر نمی کنی، بلکه فقط از جهت احدیت فعلش در ایجاد تو در دلالت سویش می نگری، و آن [احـد بودن فعل الهی مانند] نماز جمعه است که برای منفرد جایز نیست، چون از شـرائط آن بیش از یـک نفر بودن است. پس کسـی که این معرفت الهی را رعـایت نموده، قائـل به جواز نماز جمعه قبل از زوال شـده است، چرا که بنده مأمور به نظر جانب پروردگارش در این

۱- . فتوحات مکیه (۴ جلدی) ۱: ۴۵۸ - ۴۵۹.

۲- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

حال است، و نمازگزار با پروردگارش مناجات می کند و در قبله اش با او روبه رو می گردد.

نزدیک ترین مرجع که سایه باشد ضمیر در {عَلَیْهِ} را تقاضا می کند، چنانچه اسم «رَبّ» نیز چنین تقاضایی دارد، و برگشت ضمیر به «رَبّ» بهتر است.

زیرا خدا، دیده شدنش در قیامت را به خورشید مَثَل زد و بر زبان پیامبرش(فرمود: پروردگارتان را بسان خورشید هنگام ظهر می بینید.

مراد خدا از قبض سایه در شخص، هنگام استوا است که نور در آن وقت ذات بیننده را فراگیرد، و آن هنگامِ فنای او از دیدن خود و غرق شدنش در مشاهده رب است.

آنگاه فرمود: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَیْنَا قَبْضًا یَسِیرًا} ؛ سپس آن [سایه] را اندک اندک سوی خود بازمی گیریم. و این در وقت استوا است. با میل خورشید پس از زوال، دوباره سایه را گستراند. پس گسترش سایه را بعد از مشاهده بیان نمود چنان که نخست قبل از مشاهده آن را معرفی کرد، و حال [بعد از مشاهده] همان حال [قبل از مشاهده] است. [کسی که این را لحاظ نموده] وقت نماز را بعد از زوال دانسته است، زیرا معرفت پروردگار از جهت گسترش سایه در این وقت برایش پابرجا می گردد. در اینجا بازگشت ضمیر {عَلَیْهِ} به «رَبّ» وجیه تر است، زیرا هنگام طلوع خورشید، انسان گسترش سایه را می بیند و در جستجوی سبب آن بر می آید، پس مشاهده می کند که ذاتش بین سایه و خورشید حائل است، پس به جانب خورشید نظر می کند و از گسترش سایه، به اثر خورشید در آن پی می برد، زیرا در نظر سایه دلیل بر خورشید است، و در اثر خورشید دلیل بر گسترش سایه است؛ و کسی به این معرفت می رسد که در حد استوا باشد.

سپس با میل خورشید [از حد استوا]، گسترش سایه را از ذات خود کم کم

مشاهده کرده، خورشید را دلیل بر آن قرار می دهد. پس میل خورشید بسان گسترش سایه، و سایه مانند خود خورشید است، بنابر این میل خورشید همچون گسترش سایه است.

پس مؤثر در گسترش سایه، میل خورشید و آشکار کننده سایه به وجود تو عین خورشید است. پس وجود تو در این مسئله، قائم مقام الوهیت برای ذات حق شده است؛ چون خدا عالَم را از آن جهت که ذات است نیافرید، بلکه از آن جهت که «إله» است پدید آورد. حال ای دوست، مقام ذاتت را از حیث وجودت بنگر! خواهی دید که چه نسبت والایی دارد! زیرا وجود تو، وجود حق است؛ چون خدا، چیزی را جز به حق نیافرید.

و با تمایل خورشید از تو سایه ات گسترده شود، و این شناختی از سر تنزیه است که آن را دلیلی قرار داد تا به او معتقد شوی، زیرا خورشید از تو فاصله گیرد و هرقدر از تو دور می شود آگاهت می نماید که تو مثل او نیستی و او مانند تو نیست، مگر این که از دیدنش محجوبت نماید که این همان تنزیهِ مطلقِ شایسته ذات حق است.

چنانچه خورشید با طلوعش و رساندنت به حد استوا کم کم سایه ات را محو می کند، تا به تو بفهماند که با ظهور و برتریش نابود و فانیت می کند تا آنجا که سایه ای از تو باقی نگذارد، و این نفی آثار به سبب توست.

از این رو، نماز هنگام استوا به جهت فنای سایه جایز نشده است، زیرا برای چه کسی [هنگام استوا] نماز می خواند یا در نمازت به جانب کی روی آوری در حالی که خورشید بالای سر توست.(۱)

۱- . ظاهرا چون شیخ در مکه مکرمه بوده این خواطر به ذهنش رسیده و از این مطلب غافل شده که در اغلب نقاط جهان، هنگام ظهر سایه محو نمی شود.

سخن ابن عربی در فصوص الحکم

ابن عربی درباره اینکه جهان هستی «ظلّ الله (سایه خدا)» است، چنین می نویسد:

اِعلَم، أنَّ المقولَ علیه «سوی الحقّ» او مُسمّی العالم، هو بالنسبه إلی الحقِّ کالظلِّ لِلشَّخصِ، وهُو ظلُّ الله؛ و هو عینُ نسبه الوجود إلی العالَم... .

فَمحلُّ ظُهُور هَـذا الظِّلِّ الإلهی المُسـمّی بِالعالَم إنَّما هُو أعیانُ المُمکنَات، عَلیها امتـدَّ هَـذا الظِّلُّ؛ فَتُدْرَکُ مِن هَذا الظِّلِّ بِحَسبِ مَا امتدَّ عَلیه مِن وجُود هَذه الذَّاتِ، ولکن باسمه النُّور وَقَعَ الإدراک؛(۱)

بدان که ماسوای حق یا عالَم، نسبت به حق مانند سایه شخص می باشد. و عالَم سایه خداست، و این «ظلّ الله» عین نسبت وجود به عالَم است... .

محل ظهور سایه الهی - که عالَم نامیـده می شود - همین اعیان ممکنات است که سایه الهی بر آنها امتداد یافت و به اندازه ای که این ذات بر آن امتداد یافته، این سایه درک می شود، لیکن این ادراک به اسم نورِ اوست.

وی آن گاه پس از سخنانی، به آیه ۴۵ سوره فرقان می پردازد، و می گوید:

فمن حیثُ هو ظِلّ له یُعْلَم، و من حیثُ ما یُجْهَل ما فی ذات ذلک الظلّ مِن صورهِ شـخص مَنِ امتَدَّ عنه یُجْهَل مِنَ الحق؛ فلذلک نقول: انَّ الحقَّ معلوم لنـا مِن وجه و مجهول لنا مِن وجه {أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاکِنًا}(۲)، أی یکون فیه بـالقوه. یقـول مـا کـان الحقَّ لِیَتَجلّی لِلْمُمکنـات حَتّی یظهر الظـلّ فیکونَ کمـا بَقی مِنَ الممکنـات الَّتی مـا ظَهَرَ لهـا عینٌ فی الوجود.

۱- . فصوص الحکم: ۱۰۱ - ۱۰۲ ؛ شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۶۹۱ - ۶۹۳ .

۲- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ - ۴۶.

{ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}(۱) و هو اسـمُهُ النور الّذى قلناه و يشـهد له الحّس؛ فانَّ الظلال لايكون لها عين بعـدم (بعدَ عدمِ) النور.

{ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا}(۲) و إنَّمـا قَبَضَه إليه لإنَّه ظلّه، فمنه ظَهَرَ و إليه يُرْجَع، و إليه يُرْجَعُ الأمر كلّه، فهو هو لاغيره. فوجودُ الأكوان عينُ هويّه الحق لاغيرها.

فكلّ ما ندركه (تدركه) فهو وجودُ الحقّ فى أعيان الممكنات. فمِن حيثُ هويّه الحقّ هو وجوده، و مِن حيثُ اختلاف الصُوَر فيه، هو أعيـان الممكنات. فكما لايزول عنه باختلاف الصُوَر اسمُ الظل، كـذلك لايزول عنه باختلاف الصور اسم العالَم او اسم سوى الحق.

فمِن حيثُ احديّه كونه ظلّاً هو الحق، لأنَّه الواحد الأحد، و من حيث كثره الصُوَر هو العالم... .

وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك، فالعالم مُتَوَهَّم ما له وجود حقيقى، و هذا معنى الخيال؛ أى خيِّل لك أنه امر زائد قائم بنفسه، خارج عن الحق، و ليس كذلك فى نفس الأمر. ألا تراه فى الحس متَّصلاً بالشخص الذى إمتَدَّ عنه، (و) يستحيل عليه الإنفكاك عن ذلك الإتصال؛ لأنَّه يستحيل على الشىء الإنفكاك عن ذاته.

فَاعْرِف عينـك و مَن أنتَ و مـا هويّتـك و ما نسـبتك إلى الحق، و بما أنتَ حق و بما أنتَ عالَم و سوى و غيرٌ و ما شاكَلَ هـذه الألفاظ. و فى هذا يَتَفاضل (تتفاضل) العلماء، فعالم (بالله) و أعلم. فالحقُ بالنسبه إلى ظلٍّ خاص،

۱- . همان.

۲- . همان.

صغیر و کبیر، و صاف و اصـفی؛ کالنور بالنسبه إلی حجابه عن الناظر فی الزجاج یَتَلَوَّن بلونه، و فی نفس الأمر، لا لون له و لکن هکذا تراه ؛(۱)

پس از آن جهت که عـالم، ظـل حـق است معلوم است (پس حق هم به همین مقـدار معلوم است) و از آن جهت که ذات الهیه نهفته در این ظـل مجهـول است، حـق نیز مجهـول است. از این رو می گـوییم: حق تعـالی برای مـا از وجهی معلوم و از وجهی مجهول است.

«آیا ندیدی که پروردگارت چگونه سایه را کشید، و اگر می خواست آن را ساکن می ساخت».

یعنی بالقوه در ظلمت عـدم و عالم غیب مطلق قرارش می داد [لکن او نخواست که ظل ساکن باشـد]. خدا [در بخش اَخیر] می فرماید: سـزاوار حق نبود که برای ممکنات تجلّی یابد مگر با آشکار ساختنِ ظلّ (و سایه) [اگر خدا ظلّ را هویدا نمی ساخت]، این ظلّ (و سایه) مانند دیگر ممکناتی که وجود خارجی عینی شان پدیدار نشد [ناپیدا] بود.

«آن گاه شـمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم» (ظلّی که اعیان ممکنات است و نور وجود را شـمس نامید زیرا شمس مظهر اسم نور است) و این دلیلِ بر ظل، که شمس است، اسمِ نور خداست (که پیش از این گفتیم) و سایه حسّی شاهد آن است؛ زیرا با از بین رفتن نور، سایه ها هیچ گونه وجود خارجی ندارند.

«سـپس آن ظلّ را (که وجود اکوان است) سوی خود به طور آسان و سهل قبض کردیم» خدا آن را سوی خود قبض کرد؛ زیرا آن سـایه اش هست، از او ظهـور یـافت و به سـویش بـازگشت؛ و همه امـور سوی او بـاز می گردد، پس سـایه، اوست و غیر او نیست؛ و وجودِ هستی عین هویّتِ حق است نه جز آن.

۱- . فصوص الحکم: ۱۰۲ - ۱۰۳ ؛ شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۶۹۶ - ۷۰۰.

پس آنچه را که ادراک می کنیم و درمی یابیم، وجود حق است در اَعیان ممکنات؛ از این حیث که [این مُدرَک ها] هویّت حق اند [عین] وجود حق می باشند و از این نظر که صورت های گوناگون دارند، اَعیان ممکنات اند.

بنابراین، چنان که با اختلاف صورت ها، اسم «ظلّ» (سایه) از آن زایل نمی شود، همچنین به اختلاف صورت ها، اسم «عالَم» یا نام «سوای حق» از آن برداشته نمی شود. از جهت اَحدیّت (یکتایی) سایه بودنش، همان حق است - زیرا حق واحد اَحَد می باشد - و از جهت کثرت صورت ها، همان عالَم... .

حال که امر چنین است که برایت یادآور شدم، پس عالَم، پنداری است که وجودِ حقیقی ندارد. معنای خیال همین است؛ یعنی به خیالت آمده که عالم امر زائدی است که به خود استوار می باشد و از [وجود] حق بیرون است درحالی که در واقع چنین نیست. آیا به طور حسی نمی نگری که سایه شخص - که از او امتداد یافته - به او متصل می باشد و محال است این اتصال انفکاک یابد و جدا شود؛ زیرا انفکاک و جدایی چیزی از ذاتش استحاله دارد و نشدنی است.

پس عین [و ذات] خود را بشناس و اینکه تو که هستی؟ هویّتت چه می باشد؟ و نسبتت به حق چیست؟ به چه چیز تو [خود] حق می باشی؟ و به چه چیز تو عالَم و غیر و سوای [ذات] حقی؟ (و مانند این الفاظ).

در این شناخت است که علما از یک دیگر برتری می یابند، یکی عالِم بالله است و دیگری اعلم. حق نسبت به سایه ای خاص کوچک است و نسبت به دیگری بزرگ، نسبت به یکی صاف (و روشن) است و نسبت به دیگری صاف تر (و روشن تر) مانند نور که نسبت به حجابش از ناظر در شیشه به رنگ آن شیشه است و در واقع رنگی ندارد، لیکن تو آن را این چنین می بینی.

سخن ملاصدرا

دیدگاه ملاصدرا (که در نهایت در بحث توحید با نظر ابن عربی پیوند می یابد

و یکی می شود و بر آن پای می فشارد) درباره هستی این است که جهان خلقت سه مرحله دارد:

۱. مرحله صرف الوجود و غیب مطلق که هیچ اسم و رسمی ندارد و به اشاره درنمی آید.

۲. مرحله وجود منبسط که از آن تعبیرهای مختلفی شده است؛ مانند «حقیقت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) »، «الحقُّ المَخلُوقُ بِه»، «حقیقه الحقایق»، «اصل عالَم» و...

مقصود از «وجود منبسط» وجودی است که در همه امکانیات و ماهیات سریان می یابد و به تکثّر ماهیات اعتباری، متکثر می شود (آسمان، زمین، درخت، عقل، نفس...) اسم های مختلف به اعتبار ماهیات گوناگون است وگرنه یک حقیقت بیشتر وجود ندارد.

۳. مرحله سوم، ماهیات مختلفی اند که آنها را به نام درخت، زمین، انسان، ... می شناسیم؛ هرچند همه آنها اعتبارات ذهنی اند و حقیقتِ آنها همان وجود منبسط است که به اشکال مختلف درآمده است.

بنابراین، تنها یک حقیقت است که برایش سه مرتبه قائل شده اند و به عبارت دیگر همه اینها شئون و حالت های همان حقیقت واحد می باشند و تعیّناتِ او به شمار می روند؛ زیرا وجود منبسط جلوه ای از همان حقیقت واحد است.

براین اساس، بیان شده است که در آیه {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ}(1) آیا ندیدی که پروردگارت چگونه «ظلّ» را کش داد و گستراند مقصود از {مَدَّ الظِّلَّ} یعنی سریان آن وجود منبسط؛ و اینکه می فرماید {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا} مراد از «شمس» ذات مقدس حق است؛ یعنی مرحله صرف الوجود یا مرتبه اول. پیداست که برای این معنا هیچ گونه دلیل عقلی و نقلی نداریم، هرچند که

۱- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ – ۴۶.

اصل این مبنا نیز نادرست است و اشکالاتی دارد.

در هر حال، متن سخن ملاصدرا چنین است:

فی کیفیّه سریان حقیقه الوجود فی الموجودات المتعینه والحقائق الخاصَّه.

إِعلَم أنَّ للأشیاء فی الموجودیَّه، ثلاث مراتب:

أولها: الوجود الصرف الذی لایتعلَّق وجودُه بغیره و الوجود الذی لایتقیَّد بقید؛ و هو المسمّی عند العرفاء بالهویَّه الغیبیَّه و الغیب المطلق و الذات الأحدیه، وهو الذی لا إسم له و لا نعت له و لایتعلق به معرفه و إدراک...

فهو الغیب المحض و المجهول المطلق إلاّ من قبل لوازمه و آثاره...

المرتبه الثانیه: الوجود المتعلق بغیره، و هو الوجود المقید بوصف زائد و المنعوت بأحکام محدوده؛ کالعقول و النفوس و الأفلاک و العناصر و المرکبات من الإنسان و الدّواب و الشجر و الجماد و سائر الموجودات الخاصّه.

المرتبه الثالثه: هو الوجود المنبسط المطلق الذی لیس عمومه علی سبیل الکلّیه بل علی نحو آخر... .

فإنّه حقیقه منبسط علی هیاکل الممکنات و اَلواح الماهیات، لاینضبط فی وصف خاص، و لاینحصر فی حد معین؛ من القدم و الحدوث، و التقدم و التأخر، و الکمال و النقص، و العلیه و المعلولیه، ... و التجرد و التجسّم.

بل هو بحسب ذاته بلا انضمام شیء آخر یکون متعیناً بجمیع التعینات الوجودیّه و التحصّلات الخارجیّه، بل الحقائق الخارجیّه تنبعث من مراتب ذاته و أنحاء تعیناته و تطوّراته.

وهو أصل العالم وفلک الحیاه وعرش الرحمان، والحق المخلوق به (فی عرف

الصوفیّه) و حقیقه الحقائق.

و هو یتعدّد فی عین وحدته بتعدد الموجودات المتحده بالماهیات؛ فیکون مع القدیم قدیماً، و مع الحادث حادثاً، و مع المعقول معقولاً، و مع المحسوس محسوساً.

و بهذا الإعتبار یتوهم انه کلی و لیس کذلک.

و العبارات عن بیان انبساطه علی الماهیات و اشتماله علی الموجودات، قاصره الإشارات إلاّ علی سبیل التمثیل و التشبیه؛ و بهذا یمتاز عن الوجود الذی لایدخل تحت التمثیل والإشاره إلاّ من قبل آثاره و لوازمه، ... ؛(۱)

در چگونگی سریان حقیقت وجود در موجوداتِ تعیّن یافته و حقایق خاصه.

بدان که اشیا در موجودیّت سه مرتبه دارند:

مرتبه نخست: وجود صِرفی است که وجودش به غیر خودش اصلاً تعلقی ندارد و وجودی که مقیّد به هیچ قیدی نمی باشد. و این همان وجودی است که نزد عرفا به هویّت غیبیّه و غیب مطلق و ذات احدیّت نامیده می شود؛ و همین وجود است که نه اسمی دارد و نه وصفی، و بدین وجود معرفت و ادراک تعلق نمی گیرد... .

پس او غیب محض و مجهول مطلق است مگر از جانب لوازم و آثارش...

مرتبه دوم: وجود متعلّق به غیر می باشد، و آن وجود مقیّد به وصف زاید و موصوف به احکام محدود است؛ مانند عقول، نفوس، افلاک، عناصر و مرکبات (چون انسان، چهارپایان، درخت، جماد و دیگر موجودات خاص).

مرتبه سوم: وجود منبسط مطلقی است که فراگیری اش به گونه کلی نیست، بلکه به گونه ای دیگر است... .

برای اینکه آن وجود، حقیقتی منبسط بر پیکره ممکنات و صفحه ماهیات است

۱- . اسفار اربعه ۲: ۳۲۷ ۳۲۸.

که به هیچ وصف خاصی درنمی آید و در هیچ حدّ معیّنی (چون قدم و حدوث، تقدم وتأخّر،کمال ونقص،علیّت ومعلولیّت... تجرد و تجسّم)منحصر نمی گردد.

بلکه او به حسب ذاتش بدون انضمام چیزی دیگر متعیّن به تمام تعیّنات وجودی و تحصّلات خارجی می باشد، بلکه حقایق خارجی از مراتب ذات او و انواع تعیّنات و تطوّرات او برانگیخته می شوند.

او اصل عالَم، فلَک حیات، عرش رحمان، «الحقّ المخلوق به» – به اصطلاح صوفیان – و حقیقت الحقایق است.

او در عین وحدتش به تعدّد موجوداتِ متحد با ماهیّت متعدّد می شود. پس، با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس. وبه این اعتبار توهّم می شود که کلّی است، درحالی که چنین نیست.

عبارات از بیانِ انبساطش بر ماهیّات و فراگیری اش بر موجودات، نارسا است مگر به گونه تمثیل و تشبیه؛ و به این (بیان) از وجودی که به تمثیل و اشاره جز از جانب آثار و لوازمش در نمی آید، ممتاز می شود.

ملا صدرا در جای دیگری می نویسد:

فکما وَفَّقَنی الله تعالی بفضله و رحمته الإطّلاع علی الهَلاک السرمدی و البطلان الأزلی للماهیّات الإمکانیّه و الأعیان الجوازیّه، فکذلک هدانی ربّی بالبرهان النیّر العرشی إلی صراط مستقیم مِن کونِ الموجود و الوجود منحصرا فی حقیقه واحده شخصیّه لا شریک له فی الموجودیّه الحقیقیّه و لا ثانی له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار و کلما یَتَرائی فی عالَم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته و تجلیّات صفاته الّتی هی فی الحقیقه عین ذاته.

کماصَرَّحَ به لسانُ بعض العرفاء بقوله«فالمقول علیه سوی الله أو غیره أو

المُسَمَّی بالعالَم، هوبالنسبه إلیه تعالی کالظّل للشخص، فهوظلّ الله؛(۱)

چنان که خدای متعال به فضل و رحمتش مرا بر هلاکت سرمدی و بطلان اَزلی ماهیات امکانی و اعیان مجازی آگاه ساخت، همچنین با برهان نیّر عرشی به راه راست هدایتم کرد که «موجود» و «وجود» در حقیقت واحد شخصی منحصر است، او شریکی در موجود بودن حقیقی ندارد و در واقعیتِ عینی، دومی برای او نمی باشد و در دارِ وجود جز او دیّار نیست.

و هر آنچه در عالَم وجود به نظر می آید که غیرِ آن واجب معبود است، تنها از ظهوراتِ ذات و تجلیّاتِ صفاتش که در حقیقت عین ذاتش است می باشد؛ چنان که بعضی از عرفا به این سخن تصریح کرده اند و گفته اند: «ما سوای خدا یا غیر او یا آنچه عالَم نامیده می شود، نسبت به خدای متعال مانند سایه است نسبت به شخص، پس ماسوای خدا سایه خداست.

ملاصدرا سپس سخن ابن عربی را که پیش از این گذشت می آورد، آنگاه می گوید:

فهذا حکایه ما ذَهَبَتْ إلیه العرفاءُ الإلهیون و الأولیاءُ المحققون؛(۲)

این سخن، حکایتِ عقیده ای است که عرفای الهی و اولیای محقق به آن گرویده اند.

بیان بعضی از معاصرین

آقای حسن زاده آملی در کتاب «ممد الهمم» به شرح عباراتِ ابن عربی می پردازد، که در ذیل به نمونه هایی از آن اشاره می شود.(۳)

ابن عربی: از آن جهت که عالَم، ظلّ حق است معلوم است؛

۱- . اسفار اربعه ۲: ۲۹۲.

۲- . همان، ص۲۹۴.

۳- . بنگرید به، ممد الهمم: ۲۴۲ - ۲۴۳.

شارح: پس حق هم به همین مقدار معلوم است.

ابن عربی در معنای {وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}(۱) : یعنی در حق، بالقوه بماند یعنی مکتوم در ظلمتِ عدم قرارش دهد؛

شارح: یعنی در عالم غیب و غیب مطلق، لکن او نخواست که ظلّ ساکن باشد.

قرآن: {ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا}(۲)؛

شارح: سپس شمس را (یعنی وجود خارجی را که نور الهی است) دلیل ظلّ قرار دادیم (ظلّی که اعیان ممکنات است، و نور وجود را شمس نامید؛ زیرا شمس مظهر اسم نور است.

قرآن: {ثُمَّ قَبَضْنَاهُ}(۳) ؛

شارح: سپس قبض کردیم این ظلّ را (که وجود اَکوان است).

افزون بر این، خود ایشان نیز بیانی دارد. درباره اینکه عالَم سایه خداست، می نویسد:

نسبتِ خلق به حق، از نسبت ظلّ به شخص لطیف تر و عالی تر و دقیق تر است؛ زیرا که «ظلّ» چیزی است و «شخص» چیز دیگر. اما موج – که خلق است – عین همان حقیقتِ دریاست؛ زیرا حقیقت دریا آب است.(۴)

و در پانویس معنای آیه {أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا}(۵) را این گونه توضیح می دهد:

«ظِلّ» به یک معنا، زمان بین الطلوعین است و به معنای دیگر، عالم وجود است. مگر می شد حقیقتِ عالم بدون سایه – یعنی موجودات – باشد؛ زیرا «لَو» به معنای

۱- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ – ۴۶.

۲- . همان.

۳- . همان.

۴- . ممد الهمم: ۲۳۷.

۵- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵ – ۴۶.

«اگرِ نشدنی» است و ظهور شیء بی مظهر نمی شود. حق تعالی، ذات الهیّه در «ظلال» است که [به] وسیله «ظلال» خود را نشان می دهد.(۱)

و در ذیل عنوان «بحثی در معانی امکان در فلسفه و عرفان» چنین می نگارد:

عارف، به برهان صدّیقین «وجود» می بیند و بس، که وحدت بر همه قاهر است و تعیّنات مظاهر - که به ظاهر کثرت آور است - مقهور در وحدت و تدلیات صرفه اند و روابط محضه. بلکه در حقیقت، ظاهر و مظهر و مُتَجلِّی و مُجَلاّ- هم نیست، و اگر عارف گوید «امکان» یعنی وجودات، ربط محض به قیّم و قیّوم خودند. خلاصه، حکیم و منطقی، امکان استعدادی در «ماده» و دیگر امکانات را «جهات در نسبت» می گیرند و عارف، امکان را وجوداتِ متکثره، که ربط محض اند و جز واجب نیستند.

و چون به دقّت بنگری آنچه در دار وجود است «وجوب» است و بحث در «امکان» برای سرگرمی است.(۲)

ایشان در ذیل عنوان «بحثی در وحدت وجود» برای روشن شدن مباحث کتاب، سخنانی از اساتید فن را در بیانِ وحدت وجود می آورد، به نقل از نَسَفی در «کشف الحقایق» می نویسد:

بدان که اگر کسی از «موم» صد چیز بسازد و به ضرورت صد شکل و صد اسم پیدا آید، و در هر شکلی چندین اسامی دیگر باشد (... سر و گوش) اما عاقل داند که به غیر «موم» چیز دیگر موجود نیست؛ و این جمله اسامی - که پیدا آمده - اَسامی «موم» است، که «موم» بود که به جهات مختلف و به اضافات و اعتبارات آمده است.

به هر رنگی که خواهی جامه می پوش

۱- . ممد الهمم: ۲۴۲ (پانویس).

۲- . همان، ص۱۰۷.

که من آن قدِ رعنا می شناسم(۱)

و در «فصّ حکمه امامیّه فی کلمه هارونیّه» آنجا که ابن عربی بیان می کند که موسی به امر توحید از هارون داناتر بود و می دانست که گوساله پرستان در واقع جز خدا را نمی پرستند؛ و جهت عتاب موسی به هارون برای آن بود که چرا شرح صدر ندارد و حق را در هرچیزی بلکه عین هرچیزی نمی بیند، می نویسد:

پس جمیع عبادت ها، عبادتِ حق تعالی است، و لکن «ای بسا کس را که صورت راه زد»... .

غرض شیخ در این گونه مسائل - در فصوص و فتوحات و دیگر زُبُر و رسائلش - بیانِ اَسرار ولایت و باطن است برای کسانی که اهل سِرّند، هرچند به حسب نبوت تشریع، مُقَرّر است که باید توده مردم را از عبادتِ اَصنام بازداشت؛ چنان که انبیاء عبادت اَصنام را انکار می فرمودند.(۲)

چگونگی نگرش به عالَم

اشاره

نگاه به عالم، در مکتب اهل عرفان، دو گونه است:

الف) نگاه نزولی و صعودی

اشاره

بر اساس این نگرش، یک سوی عالَم قوس نزول است (که از خدا شروع می شود و هستی تنزل می یابد و به عالَم خاکی و ماده می رسد) و سوی دیگر آن قوس صعود می باشد (که حرکت تکاملی از عالَم ماده سوی همان حقیقت مجرد و نامتناهی و بی اسم و رسم است).

برخی از معاصرین درباره این دیدگاه - پس از بحث هایی - می گوید:

پس بنابراین ما تا به حال شش عالم پیدا کرده ایم:

۱- . همان، ص۳۹.

۲- . همان، ص۵۱۴ .

۱. عالم هاهوت ۲. عالم لاهوت ۳. جبروت

۴. ملکوت ۵. ناسوت ۶. کَوْن جامع

(وجودی که جامع سه مرحله قبل از خود است).

و خلاصه کلام، قوس نزول، از خداوند به پایین آمد و قوس صعود از پایین به سوی خدا حرکت کرد {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(۱) ما از خداوند شروع شدیم و به طرف او رجوع می کنیم، و می رسیم به مرحله عقل و مرحله کامل آنکه فناء در ذات حق است.

و دیگر فاصله بین حق و او نیست، جایی که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می رسد و جبرئیل می گوید: «رو رو من حریف تو نِیَم».(۲)

البته در اینجا باید توجه داشت که مقصود از آیه {إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ}(۳) براساس بیان امام علی (علیه السلام) این است که: ما ملک خدا هستیم و به سوی خدا باز می گردیم (یعنی به محکمه عدل الهی).

آیه {إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ}(۴)؛ بازگشت شما به سوی خداست، آن گاه خدا شما را از کارهایی که انجام دادید، آگاه می سازد، این معنا را تأیید و روشن می سازد.

بیان استاد شهید مطهری

مرحوم آیت الله مطهری در کتاب «انسان کامل» در بیان توحید مکتب اهل عرفان می نویسد:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۲- . درس هایی از نهج البلاغه (آیت الله منتظری)، درس ۳۵.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۶.

۴- . سوره مائده (۵) آیه ۱۰۵ مضمون این آیه در آیات فراوانی هست؛ مانند آیه ۶۰ و ۱۶۴ سوره انعام، آیه ۸ سوره عنکبوت، آیه ۱۵ سوره لقمان و... .

توحید آنها «وحدت وجود» است... در این مکتب، انسان کامل در آخر عین خدا می شود؛ اصلاً انسان کامل حقیقی خودِ خداست.(۱)

پیداست که این بیان، همان حرکت تکاملی از قوس نزول و عالم ماده سوی قوس صعود است.(۲)

ب) نگرش مجموعی (کل نگر)

در دیدگاه مجموعی، کل عالَم به عنوان یک مجموعه نگریسته می شود و همه چیز (دریا، موج، حُباب و...) جلوه های یک حقیقت اند، و در دارِ وجود، جز «دَیّار» نیست که به گونه ها و حالت ها و صورت های مختلف درآمده است، دیگر چیزها - همه - وهم و خیال اند،(۳) چکیده این نگرش، همین بیت است که می گوید:

به هررنگی که خواهی جامه می پوش

که من آن قدِ رعنا می شناسم

دیوان شاه نعمت الله ولی، آکنده از اَشعاری است که این معنا را می رساند.

۱- . انسان کامل: ۱۲۶ ؛ مجموعه آثار استاد شهید مطهری ۲۳: ۱۶۸.

۲- . شایان ذکر است که: هدف استاد مطهری در کتاب یاد شده تبیین نظریات مکاتب مختلف در باره انسان کامل است و در مقام ردّ و قبول نمی باشد.

۳- . در این راستا، شواهد فراوانی وجود دارد، در کتاب «روح مجرد (سید محمد حسین تهرانی): ۱۹۱ - ۱۸۹» حرکت تکاملی در قوس صعودی و فنای در ذات، با بیانی دیگر آمده است. و نیز در کتاب های «پژوهشی در نسبت دین و عرفان» [در صفحه ۲۸۰ این کتاب، نویسنده اذعان می دارد که: «دین و عرفان دو تاست؛ این عرفان مصطلح چیزی است و عرفان، چیزی دیگر است». نیز مؤلف که از اساتید برجسته است در مصاحبه اش می گوید: «آنچه که در این عرفان است اگر بخواهیم به دین تحمیل کنیم، باید بدانیم که تحمیل به دین است؛ و اگر بخواهیم کارِ تحمیلی انجام بدهیم، مَن می توانم این مطالب را با کتابِ موش و گربه، تحمیل کنم»] ، «عیار نقد» (اثر دکتر یحیی یثربی) و «کلید بهشت» (اثر قاضی سعید قمی) و کتاب «تنزیه المعبود فی الرّد علی وحده الوجود» (اثر سید قاسم علی احمدی)، می توان به آگاهی های شایان توجهی در این زمینه دست یافت.

عشق و عاشق و معشوق***همچو موج و حباب و دریا شد

نظری کن که غیر یکٔ شیء نیست***گر چه اندر ظهور اشیا شد

غیرتش، غیر در جهان نگذاشت***لاجرم عین جمله اشیا شد

اساس این بحث ها و این گونه برداشت از آیه مورد نظر که مقصود از «ظلّ» در آن «وجود منبسط» دانسته شده است ناشی از پذیرش اصاله الوجود و تشکیک در وجود و عرفان ابن عربی و قول به وجودِ سنخیّت میان خالق و مخلوق می باشد.

درجای خودش ما ثابت کرده ایم که «اصالتِ وجود» وحی منزل نمی باشد و مسئله ای اختلافی است، صدها سال فیلسوفان اسلامی به «اصالت ماهیت» قائل بودند، ملاصدرا - خود - نیز در آغاز، اصالت ماهیت را پذیرفت و سپس تغییر عقیده داد. (در این زمینه به زودی بحث گسترده ای خواهیم داشت.)

با اندکی تأمل می توان دریافت که عرفان حقیقی و عرفان ناب اسلام، از این عرفان اصطلاحی متمایز است، و قرآن و احادیث و ادعیه، چنین عرفانی را برنمی تابد؛ و از نظر عقل و فطرت، این سخنان، پذیرفتنی نمی باشد.

اینکه حقیقت بسیط [واجب متعال] با صرف نظر از تعیّن، همه چیز است و با لحاظِ تعیّن و تقیّد، هیچ کدام از آنها نمی باشد، افزون بر تناقضی که میان صدر و ذیل آن وجود دارد، با تعالیم وحی ناسازگاری دارد که می فرماید: «ذات خدا از مخلوقات جداست و با آنها مباینت دارد».

سنخ خدا هرگز با سنخ موجودات عالَم، همسان نمی باشد. در ذات مقدس حق، وجوبِ وجود، عین ذات حق است درحالی که در مخلوقات، عدم وجوبِ وجود، عین ذاتشان می باشد؛ و این دو («وجوبِ وجود» و «عدم وجوبِ وجود») با هم متناقض اند و دو حقیقت جداگانه به شمار می روند.

و همچنین دو تقریری که برای عالَم شده، نادرست است؛ نه هستی و موجوداتِ آن، نزول و صعود می یابد و نه همه مخلوقات، طورها و شئونِ واجب متعال و

یک حقیقت می باشند. مخلوق و ممکن، هرگز در خالق و حضرت حق فانی نمی شود، مرز میان آفریدگار و آفریده شده همواره محفوظ است، فنا و اندکاکِ بنده در خدا، سخن یاوه ای بیش نیست.

آری اینکه از قدیم گفته اند:

ألا کلُّ شیء ما خلا الله باطل*** و کلُّ نعیم لامحاله زائل

و مانند این سخنان، بیان گرِ فنای دنیا و گذرِ ایّام می باشد و این حقیقتِ روشن که در برابر خدا دیگر موجودات، چیزی به حساب نمی آیند.

این سخن را همه کس می فهمد و نیاز به برهانِ نَیِّر عرشی ندارد!

اصالتِ ماهیت یا اصالت وجود

اساس برداشت ناصواب از آیه

{أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ}(۱) پذیرش اصالتِ وجود است و قائل شدن به وجود اطلاقی (نه تشکیکی) و اینکه در جهان تنها یک وجود است و بس، و دیگر چیزها همه سایه آن وجودند و از خود اَصالتی ندارند.

از این رو، ناگزیر باید در اینجا این مسئله را روشن سازیم که اصالت با ماهیت است یا اَصالت با وجود (و آنچه بر آن بنا و مترتب شده است؛ تطوّرات و شئوناتِ وجود و فناء در وجود). روشن است که اصالتِ ماهیت و اصالتِ وجود، هر کدام قائلانی دارند و ملاصدرا خود نیز در آغاز به اصالتِ ماهیت قائل بود و بزرگانی چون میرداماد(۲)، سُهْرَوَردی،(۳) قاضی سعید قمی، ابوالحسن جلوه، علاّمه سمنانی که در عصر ما می زیسته و در علوم عقلی و نقلی تبحُّر دارد و شخصیتی بسیار جامع و نخبه است اصالتِ ماهیت را می پذیرند.

۱- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۴۵.

۲- . نبراس الضیاء : ۷۸ ۷۹.

۳- . نگاه کنید به اسفاراربعه۱: ۳۹؛ حکمت اشراق سهروردی(دکتر سید یحیی یثربی) : ۹۴.

افزون بر اختلاف در اینکه آیا در هرچیز، ماهیّت اصالت دارد و وجود امر اعتباری است یا به عکس، این بحث مطرح می باشد که: آیـا وجودات بـا هم متبـاین انـد یـا وجود واحـد است؟ و به فرض واحـد باشـد، این وحـدتِ اطلاقی است یا تشـکیکی می باشد؟(۱)

در کتاب «آموزش فلسفه»(۲) آمده است:

پیش از فـارابی تقریبـاً همـه مبـاحث فلسـفی برمحـور مـاهیّت، دور می زد و دست کم به صـورت ناخودآگـاه، مبتنی براصـالتِ ماهیّت می شد؛ و در سخنانی که از فلاسفه یونان نقل شده، نشانه روشنی برگرایش به اصالتِ وجود به چشم نمی خورد...

شیخ اشـراق (سُهْرَوَرْدی)... می کوشید با اثبات اعتباری بودن مفهوم وجود، آن گرایش را ابطال کند... صدرالمتألهین نخستین کسـی بود که این موضوع را در صدر مباحث هستی شناسی مطرح ساخت و آن را پایه ای برای حلّ دیگر مسائل قرار داد. وی می گوید:

«مـن خـودم نخست، قائـل به اصـالتِ مـاهیّت بـودم و سـخت از آن دفـاع می کردم، تـا اینکه به توفیـق الهی به حقیقت امر، پی بردم».(۳)

او قـول به اصـالتِ وجود را به مشـائین و قول به اصـالتِ مـاهیّت را به اشـراقییّن نسـبت می دهـد، ولی بـا توجه به اینکه موضوع اصالتِ وجود قبلاً به صورت مسئله مستقلی مطرح نبوده و مفهوم آن کاملاً بیان نشده بوده، به آسانی نمی توان فلاسفه

۱- . در این زمینه، نگاه کنیـد به کتاب «عارف و صوفی چه می گویند؟». در این اثر، بحث های دقیق و ارزشـمندی به نگارش درآمده است و مؤلف (آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی()) با تحقیقاتی عالمانه و ژرف، به واکاوی این مسئله می پردازد وجهات مختلف را در آن بررسـی می کنـد. و نیز نگـاه کنیـد به کتاب «تنزیه المعبود فی الرد علی وحـده الوجود» نوشـته فاضل ارجمند سید قاسم علی احمدی.

۲- . آیت الله مصباح یزدی.

۳- . نگاه کنید به، اَسفار ۱: ۴۹.

را نسبت به آن به طور مشخص و قطعی دسته بندی کرد و... قول به اصالتِ وجود را از ویژگی های مکتب مَشّائی و قول به اصالتِ ماهیّت را از خصایص مکتب اشراقی به شمار آورد.

به فرض اینکه این گروه بندی هم صحیح باشد، نباید فراموش کرد که اصالتِ وجود از طرف مشائین هم به گونه ای مطرح نشده که جایگاه راستین خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل دیگر مسائل، روشن گردد، بلکه ایشان هم غالباً مسائل را به صورتی طرح و تبیین کرده اند که با اصالتِ ماهیّت سازگارتر است.(۱)

بنابراین می توان اظهار داشت که:

اولاً: با توجه به اینکه اصالت وجود، در گذشته، به صورت مسئله مستقل و جداگانه، مطرح نبوده و بیان کاملی از مفهوم آن وجود نداشت، به آسانی نمی توان فلاسفه را دست بندی کرد و اصالتِ وجود را از ویژگی های مشائیان دانست.

ثانیاً: به فرض، این تقسیم بندی درست باشد باید به این نکته توجه کنیم که اصالت وجود از سوی پیروان مشائیان به گونه ای مطرح شد که جایگاه خود را در مسائل فلسفی بیابد و تأثیر آن در حل مسائل فلسفی روشن گردد، درحالی که خود مشائیان در بیشتر موارد مسائل را به گونه ای طرح و بیان کرده اند که با اصالتِ ماهیت سازگار می باشد.

ثالثاً: اصالتِ وجود به مشائیان نسبت داده شده است، درستی و نادرستی این نسبت باید به طور دقیق واکاوی و بررسی شود.

حکمای مَشّاء به تباین وجودات قائل اند، و این تباین با اصالت ماهیت سازگار است (نه اصالتِ وجود).

رابعاً: به جهت بیانات گوناگون و تبلیغات علمی زیادی که شده است گاه

۱- . آموزش فلسفه ۱: ۳۳۴ - ۳۳۵ (درس بیست و ششم) .

بعضی چنین می پندارند که اصالت ماهیت، مفهومی بی بنیاد و سخن بیهوده ای است! این دسته از افراد غافل اند از اینکه شخصیت های بزرگ و مشهوری به اصالتِ ماهیت قائل اند و حتی خود ملاصدرا - که بنیان گذار اصالتِ وجود و نظریه پردازِ آن به شمار می رود - در آغاز (و در مدّتی مُعتنا به از عمرش) قائل به اصالتِ ماهیت بود و به شدت از آن دفاع می کرد. از شهید مطهری نقل شده است که: ملاصدرا زمانی که بر اصالتِ ماهیت اصرار می ورزید، بر این باور بود که همه حکمای پیش از وی به اصالتِ ماهیت قائل بوده اند؛ و آن گاه که به اصالتِ وجود گرایید، بیان داشت که همه حکمای پیشین اصالت الوجودی اند.(۱)

خامساً: بعضی گفته اند: ملاصدرا در بررسی های عرفانی به این مطلب رسید که در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد و همان است که طورهای گوناگون می یابد و به شئون مختلف درمی آید، از این رو در صدد بنیانی برای آن برآمد و در این راستا اصالتِ وجود و دیگر مسائل آن را مطرح ساخت و توسعه داد.(۲)

نکته شایان توجه این است که این گونه بحث ها تنها جنبه تاریخی ندارد که مربوط به گذشته باشد، بلکه هم اکنون نیز دسته ای-که برخی از آنان از شخصیت های معروف اند-

چنین گرایش هایی دارند و در کتاب هاشان می نویسند و به خود می بالند!

از آنجا که این مسئله با اعتقادات پیوند می یابد، اهمیت آن دو چندان می گردد، و به عنوان مسائل اعتقادی اختلافی - که مورد ابتلاست - باید جایگاه و درستی یا نادرستی آن ارزیابی و روشن شود.

بنابراین می گوییم:

با صرف نظر از اینکه نهایتِ حقایق فراوان جهان هستی به کجا می انجامد و با

۱- . نگاه کنیدبه، تقریرات شرح منظومه(استاد مطهری)، اثر آیت الله شیخ محمدتقی شریعت مداری۱: ۴۵.

۲- . همان.

این باور که ما سوفسطائی نیستیم که همه چیز را پندار و خیال بدانیم (بلکه می دانیم که حقایقی وجود دارند) درباره هرچیز، دو امر به ذهنمان می آید و به تحلیلِ آن می پردازیم؛ یکی جنبه چیستی آن است و دیگری جنبه هستی اش.

وقتی می گوییم: «آب هست» ، «آسمان وجود دارد» ، «انسان موجود است» ، «عقل هست»... در عالَم خارج تنها یک چیز وجود دارد که همان آب، آسمان،... می باشد.

پس آنچه در خارج هست شیء مرکبّی نیست که از ماهیت و وجود ترکیب یافته باشد (گرچه ممکن است آن موجود خارجی دارای اجزا و عناصری باشد، که خود بحث دیگری است).

همین موجود خارجی «آب» در ذهن ما از دو نظر شایان توجه است:

۱. آب بودن (ماهیت) ۲. موجودیّت و هستی آن (وجود).

در اینجا این پرسش مطرح است که آیا این شیء خارجی، نخست و به طور ذاتی، مصداقِ آب است یا مصداق هستی (وجود)؟

اگر پاسخ دهیم که این شیء اولاً ـ و بالذات «آب» است، منتها آبی که جاعل جعل کرده است،(۱) می گوییم: این آب ثابت است، وجود دارد، موجود است، حاصل است و... که اینها (ثابت، حاصل، کائن، موجود و...) همه، مفاهیم انتزاعی اند. در این صورت، ما به اصالتِ ماهیت قائلیم؛ زیرا بر این باوریم که پس از جعل (و آفرینش) این چیزها، وجود به آنها اطلاق می شود. خداوند نخست، آب، آتش، عقل و... را می آفریند آن گاه ما می گوییم:

«آب موجود است» ، «آتش هست» ، «عقل وجود دارد» و...

اطلاق وجود در این صورت بر موضوع خارجی به اعتبار ماهیتی است که

۱- . آنچه جعل نشده، در خارج تحقق ندارد.

تحقق دارد؛[(۱)] زیرا اگر «وجود» اصل باشد معنای «آب موجود است» و... این می شود که «وجود موجود است» درحالی که این معنا به ذهن هیچ کس خطور نمی کند.

و اگر در پاسخ بگوییم: آنچه در خارج می باشد «وجود» است و از این وجود، ما ماهیت را انتزاع می کنیم، و به اعتبار مراتب و تعینات این وجود خارجی می توانیم ماهیاتِ مختلفی را انتزاع کنیم، قائل به اصالتِ وجود شده ایم.

سخن قاضی سعید قمی

مرحوم قاضی سعید قمی از شخصیت هایی است که در علوم مختلف عقلی و عرفانی و کلامی، مهارت دارد.

وی که به اصالتِ ماهیت قائل است در کتاب «کلید بهشت» می نویسد:

مخفی نماند که به اتفاق کافه عقلا، اعم و اجلای مفهومات یعنی بدیهی ترینِ جمیعِ معلوماتِ تصوریه دو امرند، که اظهر از آنها هیچ مفهومِ دیگری نیست، یکی «شیء» است که در لغتِ فارسی تعبیر از آن به «چیز» می کنند و یکی «وجود» است که آن را به زبان فارسی «هستی» می گویند.

و این دو امر را - از غایت بداهت - همه کس می دانند و هیچ کس از برای دانستن این دو معنا محتاج به معلم نیست.[(۲)]

در این سخن، قاضی سعید قمی بیان می دارد که دو مفهوم برای همه روشن است؛ یکی چیستی شیء و دیگری هستی آن، هیچ کس برای دانستن این دو، به معلم نیاز ندارد، حتی اَطفال نیز معنای چیستی و هستی را می دانند و درمحاوراتشان به کار می برند.

و همین دو معنا، مبنای تعلیم و تعلُّم بیشتر امور، بلکه همه امور نظری اند تا آنجا که بر ایجاب و سلب مقدم می شوند.

۱- . وقتی می گوییم: «آب موجود است»، بدین معناست که «آب» درخارج تحقق دارد.

۲- . کلید بهشت: ۱۴.

زیرا اینکه پاسخ داده شود که چیزی هست یا نیست، متوقِّف بر این است که شخص آن چیز را فهمیده باشد.

در تقدُّم این دو چیز بر دیگر امور بدیهی، هیچ اختلافی نیست. خلاف در این است که کدام یک بر دیگری مقدم است؟ بعضی گفته اند «شیء» مقدم است، و بعضی دیگر گفته اند «وجود» اظهر و مقدم می باشد.

تحقیقِ در این معنا می طلبد که دریابیم کدام یک از این دو «اصل»اند. هر کدام که اصل باشد همان مقدم می شود؛ زیرا تقدم فرع بر اصل، معقول نمی باشد.

با ملاحظه و وارسی دقیق می توان دریافت که «شیء» (چیز) به اصل بودن سزاوارتر است؛ زیرا عقلا که موضوع و محمول تشکیل می دهند (می گویند: «فلان چیز هست» ، «درخت موجود است») موضوع قضیه را «ماهیت» قرار می دهند و برای اِعلام تحقق آن، «وجود» را بر آن حمل می کنند، و آنجا که محمول (یعنی «موجود» یا «معدوم») را نیاورند، بدان معناست که آن ماهیت تحقق ندارد.(۱)

پس آنچه در خارج تحقق دارد «انسان» ، «درخت» ، «سنگ» و... و حقایق مختلف است که در هر زبانی به گونه ای نام گذاری می شود (شیء موجود در خارج در زبان عربی «ماء» و در فارسی «آب» نامیده می شود و...) لیکن بی در نظر گرفتن نام، مشخص است که هر کدام خاصیت ویژه خود را دارد؛ یکی سیال است و دیگری جامد، یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده... یا سیب متمایز از پرتقال است و هلو متمایز از این دو می باشد و... . و نیز آن چیز تحقق یافته در خارج، یک حقیقت است، نه اینکه ترکیبی از چیستی و هستی (ماهیت و وجود) باشد. این سخن که «وجود» موضوع قرار داده شود و بگوییم «فلان هستی، چیز است» ، «وجود، آب است» ، «وجود، عقل است» ، «وجود، آتش است» و... معقول نمی باشد، بلکه عکس آن درست است که گفته شود «عقل موجود است» ،

۱- . نگاه کنید به، کلید بهشت: ۱۵ – ۱۶ (با اندکی تصرف و تغییر).

«آتش موجود است» و در نتیجه «شـیء» به اصل بودن اَوْلی از «وجود» می باشـد و پیداست که در رتبه نیز بر وجود تَقَدُّم دارد؛ زیرا موضوع مقدم بر محمول است.

و همـان گونه که «اصالتِ ماهیت» درست و معقول می باشـد، در نامعقول بودن «اصالتِ وجود» و باطل بودن آن شـکی وجود ندارد.(۱)

اشکال

ممکن است بر اسـتدلال قاضی سعید قمی این اشکال مطرح شود که: بحث در اینجا بحثِ لفظی و لغوی و عرفی نیست تا گفته شود در قضـیه «انسـان موجود است» عرف «انسـان» را موضوع می انگـارد و «موجود» را محمول قرار می دهـد و آنچه موضوع قرار داده شـده، اصـل می باشـد. پس اصالتِ ماهیت مقـدم است. بحث در اینجا، بحث عقلی است. می خواهیم دریابیم که آیا آنچه تحقق دارد ماهیت است و سـپس وجود بر آن اطلاق می شود یا آنچه تحقق دارد وجود می باشد و ماهیت امری اعتباری است.

پاسخ

اینکه عرف ممکن است در بسیاری از موارد مسامحه کند، مطلب درستی می باشد و در اینجا اگر بخواهیم اصالتِ ماهیت را از الفاظی که در قضـیه ها آمده است اسـتفاده کنیم، اسـتدلال به آن خدشه دارد، لیکن سـخن قاضـی سـعید قمی بر اساسِ صرف عرف نمی باشـد، بلکـه بر ایـن مبنـاست که ارتکـاز عقلی خردمنـدان چنین است و آنـان بـا دقت و ژرف اندیشـی، ماهیـات را موضوع قرار می دهند و «وجود» را بر آن حمل می کنند.

بر مبنای همین قولِ به «اَصالتِ ماهیت» است که قاضـی سـعید - در شـرح توحید صدوق - در بیان این سـخن امام صادق (علیه السلام) که می فرماید: «بَلْ کَوَّنَ الأشیاءَ

۱- . همان.

قبلَ کَوْنها فکانت کما کَوَّنَها» (بلکه خدا اشیا را قبل از هستی شان ایجاد کرد، پس آنها همان گونه که خدا پدید آورد هست شدند) می نویسد:

اَراد (علیه السلام) أن یَذکُرَ أنَّ طبیعةَ الوجود مما یتأخَّرُ عن ذواتِ الأشیاء و ماهیّاتها، فقال: بل کَوَّنَ الله تعالی ماهیّاتِ الأشیاء و حقائقَها قبلَ وجودها؛ إذ الجعل انَّما یَتَعلَّقُ أوَّلاً و بالذات إلی الماهیَّه، ثُمَّ إلی الوجود اللازم لها. «فکانت» أی فوُجِدَت و اتَّصفت بالوجود.

«کما کَوَّنَها» أی کَوَّنَ ذواتها، أی صارت وجوداتُها تابعةً لجعلِ ماهیّاتها؛(۱)

امام (علیه السلام) خواست یادآور شود که طبیعتِ وجود از ذات اشیا و ماهیات آنها متأخر است، از این رو می گوید: بلکه خدای متعال، پیش از وجود اشیا، ماهیات و حقایق آنها را آفرید؛ زیرا جعل، اولاً و بالذات به ماهیت تعلق می گیرد، سپس به وجودی که لازم ماهیت است. اینکه امام (علیه السلام) می فرماید: «فکانت» یعنی اشیا یافت شد و به وجود متصف گردید.

و اینکه می فرماید: «کما کوَّنها» یعنی ذوات (و حقایق) اشیا را ایجاد کرد؛ یعنی وجودات اشیا تابع جعل ماهیّات آنها گشت.

دیدگاه ملاعبد الرزاق لاهیجی

(۲)

ملاعبد الرزاق لاهیجی نیز به اصالتِ ماهیت قائل است، وی در کتاب «گوهر مراد» می نویسد:

بدان که معنی وجود و عدم به عربی، هستی و نیستی است به فارسی... به اندک تأمُّلی ظاهر شود که معنی وجود، معنایی نیست که در خارج موجود باشد... چه

۱- . شرح توحید صدوق ۱: ۳۱۳.

۲- . حکیم ملاعبد الرزاق لاهیجی(م۱۰۷۲ق) ملقب به فیّاض، داماد و شاگرد ملاصدرا و استاد قاضی سعید قمی است.

هر گاه گوییم زید مثلاً ـ موجود است در خارج، ظاهر است که در خارج، صفتی نیست قائم به ذات زید که معنی وجود، آن صفت باشد... بلکه معنی وجود زید - که در زید موجود است - همین معنی است که در ذهن درآید از ملاحظه زید در خارج؛ چون معنی فوقیّت که در ذهن درآید از ملاحظه «سما» مثلاً نسبت به «اَرض» ؛ بی آنکه صفتی قائم باشد در خارج به«سما»، که آن را فوقیّت خوانند. و این قسم معانی را معانی اعتباریه خوانند... .

و مراد از اعتباری بودن آن نیست که به محض اعتبارِ ذهن باشد و بس، بلکه منشأ انتزاعی در خارج باشد آن معنی را... .

پس معنی وجود اگر چه اعتباری است اما نه اعتباری محض و إلّا بایستی که از ملاحظه «عنقا» نیز این معنی در ذهن درآمدی، بلکه اعتباری است که منشأ انتزاع دارد در خارج، و آن حیثیّتی است که در انسان مثلاً هست و در عنقا نیست؛ و آن حیثیّت، صادر شدن است از علت... و صادر شدن انسان از علّت سبب شده که انسان در خارج باشد... .

و امّا «ماهیت» عبارت از چیزی است که از شأنش باشد اتّصاف به وجود و عدم، پس شیء که وجود و عدم، حال و وصف او تواند شد، ماهیت باشد.

پس ماهیّت و وجود، از این حیثیّت که وجود است و همچنین عدم، از این حیثیّت که عدم است مقابل هم باشند به حمل مواطات؛ یعنی شیء واحد به اعتبار واحد، نتواند بود که هم ماهیّت باشد و هم وجود؛ اگر چه تواند بود که ماهیّت باشد و هم موجود و یا وجود باشد و ذوماهیت و لفظ ماهیّت را اشتقاق کرده اند از «ما به الشیء هو هو» ؛ یعنی آنچه شیء به آن شیء است... .

و چون ماهیّت را با وجود خارجی اعتبار کنند - یعنی از این حیثیت که موجود است در خارج - حقیقت گویند. پس حقیقت، ماهیّت موجود در خارج است و ماهیّت، حقیقت لابشرط وجود در خارج... .

و چون ماهیّت را نظر کنی به ذات ماهیّت با قطع نظر از امور خارجه و

آن گاه قیاس کنی او را با وجود و عدم، خالی نتواند بود از اینکه وجود ضروری باشد او را یا نه... .(۱)

از این بیان نیز به روشنی می توان دریافت که آنچه در خارج هست «ماهیّت» است و سپس به اعتبار آن، سخن از «وجود» به میان می آید، با توجه به اینکه جاعل، ماهیت را به جعل بسیط جعل کرده است به آن «موجود» اطلاق می شود (نه اینکه در خارج «انسان» ، «عقل» ، «درخت» و... یک چیز باشد و «موجود» چیز دیگر).

ملاعبد الرزاق در کتاب «سرمایه ایمان» می نویسد:

بدان که معنی وجود «یافت شدن» است، و یافت شدن چیزی اگر در اندیشه باشد «وجود ذهنی» گویند و اگر در خارج اندیشه باشد «وجود خارجی». و آن چیز یافت شده را «ماهیّت» و «شیء» خوانند، و مراد از ماهیت - در مقابل وجود - به غیر از این نیست.

و چون معنی وجود را دانستی معنی «عدم» مقابلِ آن باشد؛ یعنی یافت نشدن شیء. و بباید دانست که این معنی وجود که یافت شدن است در خارج اندیشه یافت نتواند شد؛ چه آنچه در خارج یافت شده، شئ است نه یافت شدن شئ بلکه یافت شدن معنی ای است که جز در اندیشه یافت نشود.(۲)

ایشان در این عبارت بیان می دارد که معنای «وجود» ، «یافت شدن» است - در برابر معنای «عدم» که یافت نشدن است - و این یافت شدن یک معنای ذهنی می باشد که در ارتباط با جعلِ حقایق به وسیله جاعل، درمی یابیم که آنها یافت شده اند و آنها که جعل نگردیده اند یافت نشده اند.

این معنای ذهنی مابازای خارجی ندارد. وقتی گفته می شود: «زید ممکن است»، «زید موجود است» و... این امکان و وجود، یک معنای ذهنی است که از زید انتزاع می شود و در خارج مابازائی ندارد و جز خود زید، حقیقت دیگری در خارج

۱- . گوهر مراد: ۱۹۰ - ۱۹۵.

۲- . سرمایه ایمان : ۲۱.

وجود ندارد

(چنـان که دیگر مفاهیم ذهنی - ماننـد «وحـدت» ، «کثرت» - مابازای خارجی ندارنـد، بلکه از آنچه در خارج هست انتزاع می شوند).

ملاعبـد الرزاق، سـخنانِ دیگری دارد که از آنهـا اسـتفاده می شـود آنچه واقعیت دارد و در خـارج می باشـد «موضوع» است و «محمول» یک مفهوم عامی(ماننـد «ممکن»، «حاصل»، «حادث» و...) است که در ذهن می باشد و از حقیقت خارجی انتزاع می گردد.

از این روست که وقتی عقلا قضیه تشکیل می دهند و موضوع و محمولی را مطرح می سازند (به عنوان مثال) می گویند:

«آب موجود است» نه اینکه «وجود موجود است»؛ زیرا قضیه اخیر هرگز به ذهن کسی نمی آید.

بنـابراین مـا در خـارج «موجود» داریم و نه «وجود». آنچه در خارج هست «شـیء» است (نه«یافت شـدن» که همان معنای وجود است) و این شیء ممکن است «آب»، «سنگ»، «آتش» و... باشد.

پس وقتی می گوییم «زیـد موجود است» ، این «موجود» (یعنی وجود) که در این قضـیه محمول قرار گرفته و بر زیـد حمـل می شود «خارج محمول» است؛ یعنی مابازای خارجی نـدارد، از ذات موضوع واز جعلِ موضوع به وسیله جاعل، انتزاع شـده اسـت در برابر «محمول بالضـمیمه» که محمول هایی انـد که مابازای خارجی دارند - مانند «جسم سـفید است» - که سـفیدی مابازای خارجی دارد.

آقـای شـیخ محمـدتقی شـریعت مـداری، این عبارت ملاعبـد الرزاق را در تقریرات شـرح منظومه خود می آورد و آن گاه می نویسد:

می گویم: ملاعبد الرزاق، مفهوم «وجود» را به دقت نمایانده است و با این بیان، برای هرکس که در آن نیک بیندیشد آشـکار می شود که «وجود» امر انتزاعی و اعتباری است که اعتبارگر هنگام برخورد با اشیای خارجی آن را اعتبار می کند.

حتی اگر ادعا شود که همه موجودات خارجی، مراتبی از یک چیزند نمی توان آنها را «وجود» یا «وجودات» نامید، بلکه شیء یا اشیای موجود نامیده می شوند. پس وجود، مفهوم انتزاعی است، هرچند به وحدت تشکیکی ای قائل شویم که فلاسفه اراده کرده اند.

و از اینجا می توان دریافت که چگونه در این مسئله مغالطه پدید آمده است! زیرا اینان، در آغاز «وجود» را اصیل فرض کرده اند [و آن گاه به مسائل آن پرداخته اند].(۱)

توضیح این بیان چنین است:

هرکس با اشیای خارجی روبه رو شود، می گوید «موجود است» و «وجود» را از اشیای خارجی انتزاع می کند.

پیداست که این «وجود» یک مفهوم ذهنی است که اصالت ندارد.

در اینجا یک اشکال پیش می آید و آن این است که در قضایایی چون «آتش موجود است» ، «عقل موجود است» ، «کتاب موجود است» و... «موجود» یک معنا دارد و بیشتر از یک معنا از آن قصد نمی شود، پس چگونه است که هر کدام از آنها آثار ویژه خود را دارند (یکی سرد کننده است و دیگری گرم کننده، یکی جامد، دیگری سیال و...) ؟

قائلان به اَصالتِ وجود پاسخ می دهند که «وجود» مراتب دارد و دارای شدّت و ضعف است، و هر مرتبه آن دارای اثری می باشد و از این روست که ما آثار متباینی را درمی یابیم.

لیکن روشن است که حتی قول به تشکیک در وجود که موجب شدّت و ضعف در یک اثر خواهد بود مشکل را حل نخواهد کرد؛ زیرا فرض بر این است که: یک حقیقت بیش نیست نه حقایق متعدده تا آنکه آثار متباینه را توجیه کند، در نتیجه آثار متباینه با اصالت وجود سازگار نیست، بلکه با اصالت ماهیت

۱- . تقریرات شرح منظومه ۱: ۴۸.

سازگار است.

و نیز در کتاب «گوهر مراد» می خوانیم:

در بیانِ آنکه صادر و مجعول بالحقیقه از واجب تعالی، ماهیّت اشیا است یا وجود اشیا یا اتّصاف ماهیّت به وجود.

بدان که هر یک از احتمالات ثلاثه قایل دارد:

و احتمال اول، مذهب محققین است و بیانش آن است که سابقاً دانسته شد که وجود نیست مگر مفهوم اعتباری عقلی، که در خارج نتواند بود و صادر و محصول بالذّات، لامحاله عینی است واقع در خارج، پس ماهیت باشد نه وجود.

بلکه چون ماهیّت صادر گردد و واقع گردد در خارج، عقل انتزاع کند از او مفهوم بودن در خارج را که معنی وجود است.

پس قایل به جعل وجود اگر از وجود مذکور، مفهوم مذکور خواهد، بدیهی است لامحاله بطلانش.

و اگر گوید که مراد از وجود، حقیقتی است در خارج که به ازای مفهوم مذکوره است، گوییم: امری در خارج به ازای مفهوم مذکور نتواند بود مگر چیزی که منشأ انتزاع مفهوم مذکور باشد، و منشأ انتزاع مفهوم مذکور در ممکنات نیست مگر ماهیّتِ ممکن صادر شده به سبب ارتباط و ملاحظه وی با جاعل.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همین ماهیت صادر شده باشد - به سبب آنکه منشأ انتزاع وجود اوست - نزاع لفظی خواهد بود. چه مراد ما نیز از مجعولیّت ماهیّت، همین ماهیّت صادر شده از جاعل است که اخصّ است از ماهیّت مطلقه و ما آن را حقیقت نام کنیم و اخصّ از ماهیّت مطلقه دانیم، و وی آن را وجود نام کند و مباین ماهیّت مطلقه داند، و حال آنکه ظاهر است عدم مباینت او با ماهیّت مطلقه.(۱)

۱- . گوهر مراد: ۲۸۰ - ۲۸۱ (فصل دوم، از باب سوم از مقاله دوم) .

توضیح

بحث است که از خدای متعال، چه چیزی صادر و جعل شد؟ آنچه در جهان پدیده آمد ماهیت اشیا می باشد یا وجود آنها و یا اتصاف ماهیت به وجود.

محققان بر این باورند که آنچه به حقیقت از خدای متعال صادر شد و جعل گردید، ماهیتِ اشیا است که در خارج تحقق و عینیت دارد (نه وجود)؛ زیرا «وجود» یک مفهوم اعتباری عقلی است که مانند دیگر مفاهیم ذهنی(ثبوت، حدوث، ...) بر همه حقایق اطلاق می گردد. اگر کسی اصرار می ورزد و می خواهد آنچه را در خارج پدید آمده، وجود بنامد و اصطلاحی اختراع کند، بحثی در آن نمی باشد؛ زیرا در این صورت، نزاع لفظی خواهد بود، لیکن درک عقلا از «وجود» یک معنای عام ذهنی است.

آن گاه که خدا چیزی را - به جعل بسیط - ایجاد کند؛ یعنی ماهیتِ شیء از سوی خدا صادر شود و در خارج پدید آید، آن را با مفاهیمی چون «کائن، ثابت، موجود، ...» بیان می کنیم، لیکن این مفاهیم همان تحقق جعلِ جاعل را می رسانند و خود آنها واقعیتِ بیرونی ندارند.

(خارج محمول اند و نه محمول بالضمیمه).(۱)

پس چون ماهیت صدور یابد، عقل از آن مفهومِ بودن در خارج را - که معنای وجود است - انتزاع می کند. کسی که می گوید در خارج«وجود» جعل شده است و نه «ماهیت»، اگر مقصودش جعلِ مفهوم وجود باشد، بطلان آن بدیهی است؛

۱- . محمول بالضمیمه عبارت از محمولی است که حمل آن بر موضوع مستلزم انضمام امری دیگر به موضوع باشد، مانند حمل ابیض بر جسم که نیاز به انضمام بیاض به جسم دارد... این نوع حمل را حمل غیر ذاتی هم گفت اند زیرا محمول منتزع از ذات موضوع نیست، درمقابل خارج محمول که محمول منتزع از ذات موضوع است وحمل آن برموضوع مستدعی ضمیمه شدن چیزی دیگر نیست مانند «انسان ممکن است»، این گونه محمولات را محمول ذاتی گویند (فرهنگ معارف اسلامی۳: ۱۷۱۴).

زیرا مفهوم وجود (مانند مفهوم ماهیت) در خارج جعل نمی شود، بلکه امر انتزاعی و ذهنی است.

و اگر می گوید مقصود از «وجود» حقیقتی است که به ازای مفهوم وجود در خارج تحقق یافته است، می گوییم: آنچه در خارج به ازای مفهوم مذکور پدید آمده، چیزی جز منشأ انتزاع آن نمی تواند باشد و منشأ انتزاع مفهوم مذکور، در ممکنات، جز ماهیتِ ممکنِ صادر شده - به سبب ارتباط و ملاحظه آن با جاعل - نمی باشد.

پس اگر مراد از حقیقت وجود، عین همان ماهیت صادر شده باشد (بدان جهت که منشأ انتزاع وجود است) نزاع لفظی خواهد بود؛ یعنی نام حقایق خارجی (آب، یخ، ...) وجود گذاشته شده، هرچند در عرفِ عقلا این نام گذاری درست نیست و عقلا از «وجود» معنای «یافت شده» را می فهمند که یک مفهوم ذهنی است.

بر این اساس، شکی در این نیست که در خارج حقایق متباینی را می یابیم (آب، آتش و...) که واقعیت هر کدام از دیگری متمایز است، نام گذاری چندان مهم نمی باشد که اسم آنها «ماهیت» یا «وجود» گذاشته شود. فطرتِ انسان این تباین را می یابد، و آثار متباین، بیان گر حقایق مختلف می باشد (وگرنه از یک چیز آثار متباین بروز نمی یابد). نهایت این است که پس از جعلِ جاعل، ذهن از واقعیتی که صادر شده، مفهومی را انتزاع می کند که می توان آن را «کائن، ثابت، موجود و...» نامید.

اصاله الماهیتی همین ماهیت خاص(۱) را حقیقت می داند، و قائل به اصاله الوجود - در این فرض - این ماهیت را مباین با «ماهیتِ مطلق»(۲) می داند و آن را «وجود» می نامد (و در نتیجه نزاع لفظی می شود).

۱- . مقصود از ماهیت خاص (یا اَخصّ) همان ماهیت صادر شده از جاعل است (مانند ماهیتِ آب، ماهیت آتش و...).

۲- . ماهیت مطلق آن است که با واژه «ماهیت» به حقایق مختلف اشاره شود. پیداست که در اینجا کلمه «ماهیت» یک مفهوم انتزاعی است.

استدلال قائلان «اصالت وجود»

برای اصالتِ وجود، استدلال های زیادی شده است. روشن ترین استدلال که به آن استناد می شود، سخنی است که حاج ملاهادی سبزواری در منظومه آن را این گونه بیان می کند:

کیف و بالکون عن استواء قد خَرَجَتْ قاطبهُ الأشیاء(۱)

بیان استدلال این است که ماهیت از نظر ذات (بی آنکه جاعل یا علت آن ملاحظه شود) در حد استوا می باشد نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عدم، و بی جهت و علت نیز از حد استوا بیرون نمی آید (زیرا انقلاب چیزی به چیز دیگر بی علت محال و نشدنی است) و با ماهیت دیگری نیز این کار شدنی نیست (چنان که صفر در کنار صفر عددی را ایجاد نمی کند) آنچه ماهیت را از حد استوا بیرون می آورد «وجود» است و همان «اصل» می باشد و ماهیّت فرع اوست. بدیهی است ماهیت به معنایی که در فرض آمده است، مفهوم ذهنی ای بیش نیست و کسی به اصالت ماهیت به این معنا قائل نیست و چنین ماهیتی را کسی اصل نمی داند تا ابطال شود، بلکه مقصود از ماهیت که اصل است همان حقیقت خارجی است همچون انسان، حجر، عقل و... و آن حقیقت خارجی مابإزای انسان و حجر و عقل و... می باشد نه مابإزای وجود، و وجود به معنای یافتن است و جز مفهوم ذهنی نمی تواند چیزی باشد و اگر مقصود طرفین از ماهیت و وجود همین حقیقت خارجی باشد، پس اختلاف لظفی است.

علامه طباطبایی در «بدایه الحکمه» استدلال را این گونه بیان می کند:

و قد اختَلَفَ الحکماءُ فی الأصیل منهما؛ فَذَهَبَ المشّاؤون إلی أصاله الوجود،

۱- . شرح منظومه ۲: ۶۳ .

و نُسِبَ إلی الإشـراقییّن القول بأصاله الماهیّه؛ و أما القول بأصالتهما معاً فلم یَذْهَب إلیه اَحَدٌ منهم؛ لاستلزام ذلک کون کل شیء شیئین اثنین، و هو خلاف الضروره.

و الحق مـا ذَهَبَ إلیه المشّـاؤون مِن أصـاله الوجود. والبرهـان علیه: أنَّ المـاهیّهَ من حیث هی لیست إلاّـ هی، متساویهُ النسـبه إلی الوجود و العـدم، فلو لم یکن خروجها من حدّ الإسـتواءِ إلی مسـتوی الوجود - بحیث تَتَرَتَّبُ علیها الآثار - بواسـطه الوجود، کان ذلک منها انقلاباً و هو محال بالضروره.

فالوجود هو المُخرج لها عن حدِّ الأستواء، فهو الأصیل.

و مـا قیل: أنَّ الماهیّهَ بنسـبه مُکْتَسَبِه مِنَ الجاعل تَخْرُجُ من حـِدِّ الإسـتواءِ إلی مرحله الأصاله فَتَتَرَتَّبُ علیها الآثار، مُنـدفع بأنَّها إن تفاوتَتْ حالُها بعد الانتساب، فما به التفاوت هو الوجود الأصیل، و إن سُمِّیَ نسبهً إلی الجاعل؛ و إن لم تَتَفاوت و مع ذلک حُمِلَ علیها أنَّها موجوده و تَرَتَّبَتْ علیها الآثار، کان من الإنقلاب کما تَقَدَّم؛(۱)

حکما در اینکه وجود اصالت دارد یا ماهیت، اختلاف دارند. مشّائیان به اصالتِ وجود گرویده اند و به اشـراقیّان اصالتِ ماهیّت نسبت داده شده است؛ اما به اصالتِ هر دو با هم، هیچ کدام قائل نشده اند؛ زیرا لازمه آن این است که هرچیزی، دو چیز باشد، و این برخلاف ضرورت است.

حق همان اصالتِ وجود است که مَشّائیان پذیرفته اند.

برهان آن این است که:

ماهیت از این نظر که ماهیت می باشد جز خودش نیست [حالت آن] نسبت به وجود و عدم مساوی است [نه موجود می باشد و نه معدوم]. پس اگر بیرون

۱- . بدایه الحکمه: ۱۵ (الفصل الرابع).

آمـدن از حـد اسـتوا به سـطح وجود (به گونه ای که آثار بر وی ترتُّب یابـد) به واسـطه وجود نباشـد، این پدیده (بیرون آمدن ماهیت از حد اسـتوا به سطح وجود) انقلاب [بی علت و سبب] است که به ضرورت محال می باشد. از این رو، این وجود است که ماهیّت را از حد استوا بیرون می آورد، و همان اصیل می باشد.

و اینکه گفته اند ماهیت با نسبتی اکتسابی از جاعل، از حد استوا به مرحله اصالت درمی آید و آثار بر آن مترتب می شود، دفع می شود به اینکه: اگر حال ماهیت پس از انتساب، تفاوت یابد آنچه به آن تفاوت پدید آمده، همان وجود اصیل است؛ هرچند نسـبتی به جاعل نامیـده شود. و اگر حال آن هیـچ تغییری نیافته و با وجود این، وجود بر آن حمل می شود و آثار بر آن مترتّب می گردد، همان انقلاب [و امر نشدنی] است که پیش از این گذشت.

چکیـده این اسـتدلال این است که ماهیت - به خودی خود - نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عـدم، برای آنکه بتوانیم یک واقعیتِ خارجی را بنمایانیم باید از قضـیه ای استفاده کنیم که در آن مفهوم وجود باشد. و اینکه گفته اند ماهیت آن گاه که به جاعل (ایجاد کننـده) انتساب یابـد، واقعیتِ خارجی می یابد و به همین جهت اصالت دارد، نادرست می باشد؛ زیرا انتسابی که مـاهیت را تحقق دهـد در گرو ایجاد (وجود بخشـیدن) است، پس واقعیتِ ماهیت همان وجودی می باشـد که به آن افاضه می گردد.

نقد و بررسی

این استدلال را از چند جهت نمی توان پذیرفت:

اشکال اول

اینکه گفته شـده است «مـاهیت از این نظر که ماهیت می باشـد، جز خودش نیست و نه موجود است و نه معـدوم» متفرع بر این است که برای ماهیت جایگاهی در یک عالمی فرض شود، آن گاه گفته شود که آن نه موجود است و نه

معدوم.

قائلان به اصالتِ ماهیت، مفهوم ماهیت را اصل نمی دانند. این استدلال مبتنی بر این است که برای ماهیت، قرار و ثباتی بپذیریم و سپس بگوییم ماهیتی که در حد استواست، اقتضای وجود و عدم را ندارد.

قائلان به اصالتِ ماهیت بر این باورند که آنچه در خارج تحقق دارد، همان ماهیت است. خدا آن را به جعل بسیط پدید آورده است (نه اینکه آنچه را در حد استوا ایجاد شده، بیرون آورد) حد استوایی وجود ندارد تا «مُخْرِج» لازم داشته باشد، بلکه از همان جعل بسیطِ ماهیت، وجود انتزاع می شود.

بنابراین جَعْل و ایجاد - در اینجا - بسیط (و مفاد کان تامّه) است و نه جَعل مرکّب و چیزی را چیز دیگر ساختن (که مفاد کان ناقصه می باشد).

از این جعل (اینکه «خدا آتش را ایجاد کرد» ، «خدا انسان را آفرید») عقل و ذهن دو چیز را درمی یابد:

الف) مجعول در خارج تحقق دارد، و با تجزیه ذهنی درمی یابیم که در خارج حقایق مختلف اند و هر کدام متمایز از دیگری است (سیب غیر از پرتقال است، و پرتقال از سنگ متمایز می باشد و...) که این همان جهت ماهیتی است.

ب) از مجعول خارجی، ذهن، مفهوم ماهیت و مفهوم وجود را نیز انتزاع می کند که هیچ کدامشان اصیل نمی باشند، بلکه مفهوم ذهنی به شمار می روند.

به این ترتیب، رکن اساسی بُرهان اصالتِ وجود فرو می ریزد؛ زیرا حد استوایی وجود ندارد تا مُخرِج و بیرون آورنده ای لازم داشته باشد، و خدا اشیا را بی سابقه و پیشینه می آفریند و از «لا مِن شیء»، هست می کند و پدید می آورد و به محض جعل، بی درنگ، آنها در خارج تحقق می یابند. پس از آن، عقل آنها را در عالم ذهن تجزیه و تحلیل می کند و ماهیت و وجود به تصوُّر درمی آید.

اشکال دوم

اینکه گفته انـد: «مـاهیت از این حیث که مـاهیت است، چیزی جز خودش نمی باشـد، نه موجود است و نه معـدوم؛ به این معنا که: ذاتِ ماهیت، نه اقتضا برای وجود دارد و نه اقتضای عـدم را دارا می باشد»، در هر حالی (حتی پس از جعل) این معنا ثابت است.

بنـابراین، حالت اسـتوا همواره ثابت می باشـد و براساس این معنا هرگز ماهیت از حالِ اسـتوا بیرون نمی آیـد. قائلان به اصالتِ وجود می گوینـد: ماهیت در حـد اسـتواست، مُخرِج لازم دارد و این مُخرِج، ماهیتِ دیگری نمی تواند باشد (زیرا آن هم مانند ماهیت اول است) مُخرجِ ماهیت از حـد اسـتوا «وجود» است، و همین مُخرِج - که «وجود» است - اَوْلی است که اصل باشـد. و در حد استوا بودن ماهیت به این معناست که در ذاتِ خودش اقتضای وجود و عدم را ندارد.

اشـکال دوم بر این سـخنِ اخیر این است که با این بیان که: ذاتِ شیء، خودش می باشد، هیچ ذاتی نه اقتضای وجود را دارد و نه اقتضای عـدم را دارا می باشـد؛ زیرا اگر اقتضای وجود را می داشت «واجب الوجود» بود، و اگر اقتضای عـدم را می داشـت «ممتنع الوجود» می گشت.

بنابراین، ذات شیء هیچ اقتضائی را ندارد، اگر علتی پدید آید موجود می شود وگرنه همچنان بی اقتضا می ماند، پس از جعل جاعل نیز در ذات ماهیت تغییری پدید نمی آید(۱) و با توجه به این معنا«ماهیت»هرگز از حد استوا بیرون نمی آید.

بر این اسـاس، نیـاز به «مُخرِج» (چیزی که ذات مـاهیت را از حـالت اسـتوا بیرون آورد) بی معناست و «مُخرِج» موضوعیّت نمی یابد؛ زیرا امکان خروج ذاتِ ماهیت از حالتِ استوا وجود ندارد.

اشکال سوم

۱- . گرچه در این صورت، مـاهیت، واجب بالغیر است، لیکن ذاتِ آن بـدون نظر به علّت همچنان در حـد اسـتواست؛ اقتضای وجود و عدم را ندارد.

اشکال سوم بر این استدلال این است که:

مفهوم ماهیت مانند مفهوم وجود (چنان که پیداست) اصل نمی باشد، بلکه مراد از اصالتِ ماهیت یا اصالتِ وجود، این است که آنچه در خارج تحقق دارد مصداق ماهیت است یا مصداق وجود؟

اگر قائل شویم که جاعل، شیء (آب، آتش، سنگ...) را پدید آورد و این شیء (خارجی) مصداق ماهیت است و با جعل(ماهیت)، حمل وجود(بر ماهیت) تصحیح می شود (و می توان وجود را بر ماهیت حمل کرد) مانعی ندارد (و سخنی درست می باشد).

و این سخن که: «جاعل، مصداق وجود را جعل کرد» مانند این قول است که بگوییم: «جاعل مصداق ماهیت را جعل کرد» ، هر دوشان مصادره به مطلوب اند و آغاز کلام و بحث. توضیح این اشکال این است که: پس از آنکه جاعل شیء را جعل کرد ما در ذهنمان آن را به «مفهوم وجود» و «مفهوم ماهیت» تجزیه می کنیم. این دو مفهوم مثل هم اند، و با نظر به مصداقشان نیز مثل هم می باشند؛ یعنی نه اقتضای وجود دارند و نه اقتضای عدم.

پس بنابر اصالهالوجود مجعول نیز در ذاتش چنین است وگرنه، وجود آن واجب یا ممتنع می شد (گرچه به جهت واژه «وجود» به ذهن می آید که وجود با حمل اولی ذاتی - حمل مفهوم بر مفهوم - نفی نشود).

حقیقت وجود و حقیقت ماهیت و اینکه آیا این شیء خارجی مصداق ماهیت است یا وجود، از آنجا که بحث در ممکن الوجود می باشد، اقتضای وجود و عدم را ندارد. قائلان به اصالتِ وجود، باید با صرف نظر از این سخن، استدلال بیاورند وگرنه در این جهت «وجود» و «ماهیت» مساوی اند؛ نهایت این است که اگر جاعل، واقعیات متکثر و متباین را جعل کرده باشد نتیجه، اصالتِ ماهیت است، و اگر جاعل، وجود را جعل کرده باشد، نتیجه، اصالت وجود است.

بنـابراین، اینکه بگوییم: «جاعـل، وجود را جعل کرد» یا بگوییم: «جاعل، ماهیت را جعل کرد» هر دو ادعاست؛ زیرا همان گونه که «مـاهیت از این حیث که مـاهیت است جز خـودش نمی باشـد، نه موجـود است و نه معـدوم» ، وجود نیز چنین است و نه به حمل اَوَّلی ذاتی(۱) و نه به حمل شایع صناعی،(۲) اقتضای هستی یا نیستی را ندارد.

یعنی نه «مـاهیتِ خـارجی» اقتضـای وجود و یا عـدم را دارد و نه در «وجودِ خارجی» اقتضای وجود یا عـدم است، چه بحث در ممکن الوجود می باشد، و تا علت پدید نیاید «شیء» هستی نمی یابد.

بـاری، بـا ژرف نگری می تـوان دریـافت کـه اسـتدلال هـای قائلاـن بـه اصـالتِ وجـود، همـه، مصـادره به مطلـوب است؛ یعنی نخست«اصالتِ وجود» را فرض کرده اند(و مسلـم دانسـته اند) وآنگاه برایش دلیل درست کرده اند، وهیچ کدام ازاین دلایل از نقص وخدشه تهی نیست.

بنابراین، اصل، اصالتِ ماهیت می باشد که واقعیتی است انکار ناپذیر؛ زیرا هرکس در جایی از جهان که متولد شود و به فرض اگر نام اشیا را نیز نداند، درمی یابد که حقایق مختلف و متباینی در خارج وجود دارند که هر کدام از دیگری متمایز است، نه اینکه صرفِ «وجود» در خارج «وجود» داشته باشد.

قاعده بسیط الحقیقه

مهم ترین مسأله ای که بر اصالت وجود متفرع است، مسأله «وحدت وجود» است.

۱- . درحمل اولی ذاتی،مفهوم برمفهوم حمل می شود؛ مانند«انسان، انسان است»،«ماهیّت،ماهیت است».

۲- . در حمل شایع، مصداق خارجی مدّنظر می باشد؛ مانند «زید، انسان است»، «عالَم، حادث است».

از مبانی «وحدت وجود» قاعده «بسیط الحقیقه کلُّ الأشیاء و لیس بشیء منها» می باشد. به این معنا که: حقیقت بسیط [خدای متعال] همه چیز است [بی در نظر گرفتن تعیّن و محدودیت و دیگر قیود] ، و هیچ کدام از آنها نمی باشد [با ملاحظه تعیُّنات] . براساس این قاعده، در جهان هستی تنها یک حقیقت وجود دارد، و دیگر چیزها، همه، نمودهای اویندکه تعیُّن یافته اند و به اشکال مختلف مشاهده می شوند.

ملاصدرا در اَسفار می نویسد:

إشاره إلی حال الوجوب و الإمکان:

اِعلَم أنَّ هذا الإنقسام انَّما هو من حیث الإمتیاز بین الوجود و الماهیه، و التغایُر بین جهه الربوبیَّه و العبودیَّه. و أما مِن حیث سِنخ الوجود الصرف و الوحده الحقیقیَّه، فلا وجوبَ بالغیر حتّی یَتَّصِفُ الموصوفُ به بالإمکان بحسب الذات؛ إذ کلُّ ما هو واجب بالغیر فهو ممکن بالذات، و قد اَحاطَه الإمکانُ الناشئ مِن امتیاز تعیُّن مِن تعیُّناتِ الوجود عن نفس حقیقته.

و بالجمله، منشأ عروض الإمکان، هو نحوٌ مِن أنحاء الملاحظه العلمیَّه، باعتبار جهه هذه الملاحظه التفصیلیه؛(۱)

اشاره ای به حال وجوب و امکان:

بدان که این تقسیم از حیث تمایز میانِ وجود و ماهیت و مغایرت میانِ جهت ربوبیّت و عبودیّت است.

و اما از نظر سنخ وجودِ صرف و وحدت حقیقی، وجوب غیری وجود ندارد تا اینکه «موصوف به» به حسب ذات، به امکان توصیف شود.

زیرا هر آنچه واجبِ بِالغیر است، ممکن ذاتی می باشد و امکانِ ناشی از امتیازِ تعیُّنی از تعیُّناتِ وجود از نفس حقیقت وجود، او را در بر گرفته است.

۱- . اَسفار اربعه ۲: ۳۱۱ ۳۱۲.

چکیده سخن آن است که: منشأ عارض شدن امکان، گونه ای از انواع ملاحظه علمی است به اعتبار جهت این ملاحظه تفصیلی.

ملاصدرا در این سخن، اذعان می کند که:

اینکه گفته می شود«واجب است»، «ممکن است»، در رابطه با وجود و ماهیت می باشد؛ یعنی جنبه وجودی هرچیزی واجب است و جنبه ماهوی اش اعتباری و ممکن. و به لحاظ تغایر میان جهت ربوبیت (جهت وجودی) و جهت عبودیت (جهت ماهوی) می باشد.

از نظر وجودی، وجوب بالغیری نیست تا به امکان وصف شود؛ زیرا اگر چیزی واجب غیری شود باید ممکن ذاتی باشد درحالی که «وجود» ممکن بالذات نیست. امکان، از جهت تعیُّن و تطوُّر انتزاع شده است که امری اعتباری می باشد.

از حقیقت وجود، تعیُّنی سرزده است که با وصف تعیُّن امری اعتباری می باشد وگرنه جهت وجودی، خودش هست، وجوب به غیر ندارد.

اینکه می گوییم «امکان» از نظر ملاحظه علمی این واژه را می آوریم نه اینکه در خارج امکانی باشد، و به جهت ملاحظه تفصیلی (و اینکه حقیقت واجب، به تعینات زیادی متعیُّن شده است) تعبیر ممکن را می آوریم.

پس با ملاحظه علمی و در عالَم ذهن «امکان» معنا پیدا می کند، به قول جامی:

بود اَعیانِ جهان بی چند و چون*** ز امتیاز علمی و عینی مَصُون

نی به لوح علمشان نقش ثبوت*** نی ز فیض خوان هستی خورده قوت

ناگهان در جنبش آمد بحر جود*** جمله را در خود ز خود بی خود نمود

واجب و ممکن به هم ممتاز شد*** رسم آیین دویی آغاز شد

باری، این ادعا که در جهان تنها یک حقیقت هست و دیگر چیزها - همه - تعیُّنات و تطوُّرات و شئونات اویند، ادّعای گزافی است که عقل و فطرت و وجدان آن را برنمی تابد و اگر معنای وحدت وجود این باشد، پذیرفتنی نیست.

و هرگاه قائل شویم که وجودات متباین انـد و آنچه در خارج هست وجود خاص می باشـد نه وجود مطلق (زیرا وجود مطلق – به معنای هستی – مفهوم ذهنی است و در خارج وجود خاص؛ مانند وجود آب، وجود سـنگ، ... تحقق دارد) در این صورت، وجودات خاص با هم متباین اند و جایی برای طرح وحدت وجود باقی نمی ماند.

حـال اگر مسئله مراتب وجـود مطرح شود و از مراتب تطوُّرِ وجود واحـد سـخن به میـان آیـد و بگوییم وجود ماننـد نور دارای مراتبی هست و قوت و ضعف دارد، در این حالت نیز قاعده «حقیقت بسیط» عقیم می ماند؛ زیرا اگر مرتبه ضعیف از مرتبه قوی متمایز و جدا باشد و هر مرتبه دارای ویژگی های مختص به خود باشد، مسئله وحدت وجود تحقق نمی یابد.

افزون بر این، وحدت تشکیکی بنیان درستی ندارد؛ زیرا اگر قایل شویم همه مراتب (مرتبه ضعیف تا مرتبه بی نهایت) هم سنخ انـد و اشتراک در حقیقت [وجود] دارنـد، در این صورت در همه مراتب، وجوبِ وجود حاکم است (و این وجوب ذاتی اسـت نه غیری) و دیگر ممکن الوجودی نخواهد بود. چون اگر بگوییم ذات مرتبه ضـعیف وجود لا اقتضا می باشد (نه وجوبِ وجود دارد و نه عدم وجود) با توجه به اینکه این مرتبه ضـعیف (یعنی ممکن) با مرتبه قوی هم سنخ اند باید بپذیریم که در یک سنخ هم وجوبِ وجود است و هم عدمِ آن، و این تناقضی آشکار می باشد.

به همین جهت است که گروهی بر این باورنـد که تشـکیک در وجود، با ممکن الوجود سازگار در نمی آیـد و از این روسـت که وحدتِ اطلاقی (و نه وحدت تشکیکی) مطرح شده است.

به هر حال از نظر عقل و برهان، این گونه سـخنان مردود است؛ زیرا هر یک از موجودات، جداگانه، در خارج واقعیت دارند و تغییر پیدا می کنند و زوال می یابند، و از این رو نمی توانند قائم به ذات باشند؛ زیرا آن که قائم به ذات است و وجوبِ

وجود دارد، تغییر نمی پذیرد و زوال و فنا در او راه ندارد.

از نظر وجدان، نیز این امر روشن است. انسان به روشنی درمی یابد که خود او و دیگر اشیا همه آکنده از فقر و نیازند و این معنا با قائم به ذات نمی سازد.

و از نظر نقلی نیز، قرآن و احادیث و معارفی که در ادعیه آمده است به این حقیقت گویاست که حقیقتِ خالق از حقیقت مخلوق جدا و متباین می باشد. خدای متعال شیئی است نه چون دیگر اشیا، خدای تعالی قائم به ذات است و دیگر اشیا قائم به غیر (گرچه بر هر دو «شیء» اطلاق می شود) حتی عبارت «أیکون لِغَیْرِک مِنَ الظُّهُورِ مَا لَیسَ لَک حتی یکون هو المظهر لک»(۱) را که بعضی شاهد بر مبناشان گرفته اند برخلاف این مبنا دلالت دارد؛ زیرا معنای آن این است که:

خدایا، ظهوری را که تو داری هیچ چیز که غیر توست ندارد. پس غیری هست لکن آن غیر در برابر خدا ظهور نداشته و مُظهِر او نیست.

پیامدهای فاسد و ویران گری که این مبنا دارد نیز پوشیده نیست. آقای شیخ محمدتقی شریعت مداری در مقدمه تقریرات شرح منظومه، این چنین می نگارند (ترجمه):

در هیچ یک از آیات و روایات تعبیر وحدت و عینیت میان خدای متعال و خلقش یافت نمی شود، بلکه هر آنچه را آیات و روایات افاده می کنند معنای احاطه و معیّت با تحفُّظ بر مغایرت (میان خدا و خلق) است مانند این سخن خدای متعال که می فرماید: {وَکَانَ اللهُ بِکُلِّ شَیْءٍ مُّحِیطًا}(۲) به راستی خدا بر هرچیزی احاطه دارد، و این آیه: {إِنَّ اللهَ بِمَا یَعْمَلُونَ مُحِیطٌ}؛(۳) همانا خدا بر کارهایی که می کنند محیط است... . پس خدای متعال وجود اشیا و اعمال و احاطه اش را بر آنها اثبات

۱- . دعای عرفه امام حسین علیه السلام ، بحارالأنوار۶۴ : ۱۴۲ ؛ مفاتیح الجنان (محدث قمی).

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۲۶.

۳- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۲۰.

کرد. بنابراین، وحدت و عینیتی وجود ندارد.

و اینکه در قرآن آمده است: {وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ} (۱) ؛ او با شماست هر جا که باشید، و یا می فرماید: {مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا} (۲) ؛ هیچ سه نفری که نجوا کنند نیست مگر اینکه خدا چهارمی آنهاست و هیچ پنج نفری نمی باشد که درگوشی با هم سخن بگویند مگر اینکه خدا ششمی آنهاست، و هیچ کمتر و بیشتر از این اَعداد نمی باشد مگر اینکه خدا با آنان است هر کجا که باشند.

این آیات دو تا بودن و مغایرت را ابطال نکرده است [هرچند کیفیت معیّت خدا با خلق و احاطه او برای ما روشن نمی باشد و به کنه قیومیت او آگاه نیستیم] .

و آنچه در زبان ها مشهور شده که «لامؤثر فی الوجود إلاّ الله» (مؤثری در وجود جز خدا نیست) آیه و حدیث نیست و اطلاق آن پذیرفتنی نمی باشد وگرنه اقتضا دارد که اختیاری بودن اَفعال بندگان نفی و سلب شود.

آنچه در نصوص آمده است:

«لاحول و لاقوه إلّا بالله» است و «بحول الله و قوّته اَقومُ و اَقْعُدُ» ؛ به حول و قوّه خدا برمی خیزم و می نشینم.

در این دو جمله، فعل و ترک برای بندگان به اختیار خود و به استمداد از حول و قوّه خدا، اثبات شده است و [مستقیماً] به خدا مستند نمی باشد [تا بوی جبر از آن به مشام آید].(۳)

از جمله پیامدهای فاسد قاعده «بسیط الحقیقه» این است که مسئله تکلیف و امر و نهی و ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، بی معنا می شود و فرستادن پیامبران

۱- . سوره حدید (۵۷) آیه ۴.

۲- . سوره مجادله (۵۸) آیه ۷.

۳- . تقریرات شرح منظومه ۱: ۱۶.

و فروآوردن کتاب های آسمانی، کاری بیهوده می گردد.

و این گونه است که صاحب تفسیر بیان السعاده، در ذیل آیه {وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ}(۱)؛ و خدای تو حکم کرد که جز او را نپرستید، بیان می دارد که شیطان پرستان و آلت پرستان و فرج پرستان - همه - ناخودآگاه، خدا را می پرستند؛ زیرا همه این چیزها - با اختلاف در اسم - مظاهر اویند:

و لمّا کان أجزاء العالم مظاهر للّه الواحد الأحد القهّار بحسب أسمائه اللّطفيّه و القهريّه كان عباده الإنسان لایّ معبود كانت عباده للّه اختيارا أيضا... .

فالإنسان فی عبادتها اختياراً للشّيطان كالإبليسيّه و للجنّ كالكهنه و تابعی الجنّ و للعناصر كالزّردشتيّه و عابدی الماء و الهواء و الأرض و للمواليد كالوثنيّه و عابدی الأحجار و الأشجار و النّباتات كالسّامريّه و بعض الهنود الّذين يعبدون سائر الحيوانات، و كالجمشيديّه و الفرعونيّه الّذين يعبدون الإنسان و يقرّون بالهيته و للكواكب كالصّابئه و للملائكه كأكثر الهنود و للّذكر و الفرج كبعض الهنود القائلين بعباده ذكر الإنسان و فرجه، و كالبعض الآخر القائلين بعباده ذكر مهاديو ملكا عظيما من الملائكه و فرج امرأته كلّهم عابدون لله من حيث لايشعرون،لانّ كلّ المعبودات مظاهر له باختلاف أسمائه... .

لكن تلك العباده لمّا لم تكن بأمر تكليفيّ من اللّه لم يستحقّوا الأجر و الثّواب عليها بل استحقّوا العقوبه و العذاب؛(۲)

چون اجزای عالم مظاهر خدای واحد، احد و قهّار بر حسب اسمای لطفی و قهری اوست عبادت انسان برای هر معبودی که باشد اختیار عبادت خدا نیز هست... .

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۲۳.

۲- . تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده ۲: ۴۳۷ - ۴۳۸.

پس انسان در عبادت اختیاری که برای شیطان می کند مانند شیطان پرستها یا عبادتی که برای جنّ انجام می دهد مانند کاهنان و پیروان جنّ یا عبادت کننده عناصر مانند بعضی از زرتشتی ها یا آب و هوا و زمین، و موالیدپرست مانند و ثنی ها یا مانند سامری ها که سنگ و درخت و نباتات را می پرستند.

یا مانند پرستش حیوانات توسّط بعضی از هندوها، و مثل جمشیدی ها و فرعونیان که انسان پرست بودند و اقرار بر الوهیّت او داشتند، یا مثل بعضی از صابئی ها (ستاره پرستها) یا ملائکه پرست ها همانند بیشتر هندی ها و نیز برخی دیگر از هندوها که قایل بر پرستش ذَکَر و فَرْج انسان (آلت تناسلی مرد و زن) هستند مثلاً بعضی از آنها قایل بر پرستش ذکر «مهادیو» ملائکه بزرگ و فرج زن او هستند همه اینها، بدون اینکه بفهمند، خدا را عبادت می کنند، چون همه معبودها مظاهر خدای تعالی به تناسب اسمای او هستند... . و لکن چون آن عبادت ناشی از امر تکلیفی خدا نبود موجب استحقاق اجر و ثواب نمی شوند بلکه (این گونه کسان سزاوار) عقوبت و عذابند.

ص: ۲۰۰

آیه ششم: وَ مَا رَمَيْتَ...

اشاره

قال الله تعالی:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ الله قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الله رَمَى

وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً إِنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}

(سوره انفال (۸) آیه ۱۷)

و شما آنان را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت. و چون [ریگ به سوی آنان] پاشاندی، تو نیفشاندی، بلکه خدا افکند. (آری، خدا چنین کرد، تا کافران را شکست دهد) و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید.

البته که خدا شنوای داناست.

این آیه شریفه پس از پیروزی مسلمانان در جنگ بدر (سال دوم هجری) نازل شده است و چون این آیه دستاویزی برای برخی مکتب های انحرافی قرار گرفته است نظرات مختلفی را که درباره آن مطرح شده مورد نقد و بررسی قرار می دهیم.

درباره این آیه پنج نظر مطرح است:

نظر اول

دیدگاه اول در مورد آیه {وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمَی} و آیات و تعبیرات مشابه این است که: عملی معجزه آسا و غیر عادی تحقق یافت که از عهده عادی بشر بیرون بود؛ از این رو خداوند برای اینکه مسلمانان خود فریفته نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

درباره این آیه شریفه در تفسیر قمی آمده است:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَکِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ} ای أنزل الملائکه حتی قتلوهم ثم قال:

{وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ الله رَمَی} یعنی الحصی الذی حمله رسول الله (صلی الله علیه و آله) و رمی به فی وجوه قریش و قال: شاهت الوجوه؛(۱)

«شما آنان را نکشتید، لیکن خدا به قتلشان رساند» ؛ یعنی خدا ملائکه را فرستاد تا آنها را بکشند.

۱- . تفسیر قمی ۱: ۲۷۰۲۷۱؛ تفسیربرهان۲: ۶۶۲، شماره۷؛ بحارالأنوار۱۹: ۲۴۳، شماره ۲.

«تو هنگامی که [ریگ] پاشاندی، آن را نپاشیدی، لیکن خدا پاشاند»؛ یعنی ریگ هایی را که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) برداشت و آنها را سوی چهره های قریش پرتاب کرد و گفت: روهاتان زشت باد!

در این سخن تصریح شده است که پرتاب کننده شن ها به سمت کفّار قریش، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بود و به دعای آن حضرت خداوند عمل غیر عادی را - که از توان انسان های عادی خارج است - به شکل معجزه برای بندگانش ایجاد فرمود، وبرای اینکه مسلمین مغرور نشوند این عمل بزرگ را به خود نسبت داد.

کاروان کفار قریش با کالاهای فراوان و محافظانی اندک از شام باز می گشت، بعض از بزرگان عرب همراه کاروان بودند و ابوسفیان آن را رهبری می کرد.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) به وسیله جبرئیل از این ماجرا آگاه شد و مسلمانان را با خبر ساخت. آنان به قصد حمله به کاروان از مدینه بیرون آمدند. ابوسفیان جریان را دریافت و ضمضم غِفاری را به مکه فرستاد تا قریش را به یاری فراخواند و خود از بیراهه سوی مکه روانه شد. پس از آنکه قریش از این جریان آگاه شد ابوجهل به همراه سپاهی به طرف بدر به راه افتاد.

جبرئیل این خبر را به آگاهی پیامبر رساند، آن حضرت به اصحاب فرمود: «العیر أحبّ إلیکم أم النفیر؟» ملاقات کاروان برایتان دوست داشتنی تر است یا جنگ با کافران؟

بزرگان مهاجر و انصار جنگ را اختیار کردند. شمار مسلمانان حاضر در جنگ بدر ۳۱۳ نفر بود، و تنها دو اسب و هفتاد شتر و تعدادی اندک زره و شمشیر داشتند. درحالی که شمار نفرات قریش با آمادگی کامل بین نهصد و پنجاه تا هزار نفر بود و چهارصد اسب و هفتصد شتر همراهشان بود.

مسلمانان در کنار پائین دره قرار گرفتند و کفار قریش در بالای آن، جایی که مسلمانان در آن مستقرّ شدند خاکش سست بود به گونه ای که انسان در آن

فرو می رفت و با زحمت می توانست راه برود.(۱)

در چنین وضعیتی که تناسب میان دو لشکر وجود نداشت و در برابر ضعف مسلمانان، کفار بسیار قوی و مجهّز بودند و با حساب عادی پیروزی کفّار قطعی انگاشته می شد، امدادهای غیبی خدابه یاری مسلمانان آمد وخداوند اراده کرد که پیامبرش را پیروز گرداند.

پیامبر (صلی الله علیه و آله) دعا کرد و سپس از امیرالمؤمنین (علیه السلام) یک مشت سنگ ریزه خواست، هنگامی که حضرت سنگ ریزه ها را به روی مشرکین پاشید، و درپی آن چشمان آنها پر از سنگ ریزه شد.

آن گاه پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

«شاهت الوجوه»؛

روی هاتان زشت و سیاه باد!

این ریگ ها سبب شد که کافران به خود مشغول شوند و توان جنگیدن را از دست بدهند و مسلمانان جرأت یابند و پیروز گردند.(۲)

برای اینکه مسلمانان از پیروزی در این جنگ به نیروی جسمانی خود ننازند و همواره به یاد خدا باشند، خدا فرمود:

{فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتَ إِذْرَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى}؛(۳)

شما آنها را نکشتید، بلکه خدا آنان را کشت؛ و چون (ریگ به سویشان) افکندی تو نیفکندی، بلکه خدا افکند.

دقت در آیه شریفه شکی باقی نمی گذارد که مراد از {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ

۱- . مواهب علیه(کاشفی): ۳۷۵؛ منهج الصادقین۴: ۱۷۲؛ حجهالتفاسیر(عبدالحجت بلاغی)۳: ۱۳. شرح حوادث جنگ بدر را در بحارالأنوار۱۹: ۲۱۵ ۲۲۹؛ تفسیرالکاشف(محمدجواد مغنیه)۲: ۴۶۱۴۶۲ ببینید.
۲- . تفسیر جوامع الجامع ۲: ۱۰.
۳- . سوره انفال (۸) آیه ۱۷.

اللَّه رَمَی} آن مشت ریگی است که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به طرف مشرکین پاشید، و منظور از «قتل» کشتار کفار به دست مسلمین است و ذیل آیه شریفه که می فرماید: {وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً} (یعنی خداوند چنین کرد تا کافران را مغلوب کند و بدین وسیله مؤمنان را به آزمایشی نیکو، بیازماید) دلالت دارد که سیاق آیه، سیاق منّت گذاری است و به همین جهت، عین آن عملی که از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نفی شده برایش اثبات شده است؛ اینکه می فرماید: «تو نپاشیدی وقتی که پاشیدی».

از همه این شواهد به دست می آید که منظور از جمله {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَکِنَّ الله قَتَلَهُمْ...} اثبات غیرعادی بودن داستان بدر است تا کسی نپندارد که شکست سخت کفار و غلبه مسلمانان بر آنها به صورت عادی و طبیعی رخ داد! این خدای سبحان بود که به وسیله ملائکه ای که نازل فرمود مؤمنین را استوار و کفار را هراسان ساخت، و با آن سنگ ریزه ها که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به سمتشان پاشید فراری شان داد، و مسلمانان را بر کشتن و اسیر گرفتن آنان توانایی بخشید.

از این رو جا دارد که این پیروزی به خدای سبحان نسبت داده شود نه به مسلمانان. و این نسبت، منافاتی با اصل قضیه که مسلمانان جنگیدند و پیامبر (صلی الله علیه و آله) سنگ ریزه ها را سوی کفار پاشید ندارد، و از ظاهر جمله {وَلِیُبْلِیَ الْمُؤْمِنِینَ مِنْهُ بَلاء حَسَناً} استفاده می شود که ضمیر {مِنْهُ} به خدا برمی گردد و این جمله، هدف حاصل از این واقعه را بیان می کند، و جمله مزبور، به مقدرّی محذوف معطوف است که اگر ظاهرش سازیم چنین می شود:

«إنّما فَعَلَ ذلک لِمصالح عظیمه و لیُبلِیَ الْمُؤمنینَ» ؛

اگر خداوند ایشان را کشت و سنگ ریزه به سویشان پاشید برای مصالحی بود که در نظر داشت، و برای این بود که مؤمنان را به نحو شایسته ای امتحان کند (اگر بلا به معنای امتحان و آزمایش باشد) و یا به مؤمنان نعمت شایسته ای ارزانی

دارد که همان نابودی دشمنان و اعتلای کلمه توحید به دست ایشان و بی نیاز شدن آنان با دست یابی به غنیمت می باشد.(۱)

نظر دوم

دیـدگاه دوم این است که این تعبیرات، به جهت شـدّت تَقرُّب نبیِّ اکرم (صـلی الله علیه و آله) و مجاهدین بدر و در رأس آنها امیرالمؤمنین علیه السلام به خداوند متعال است.

در قرآن آیاتی مشابه آیه {وَمَا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ الله رَمَی} وجود دارد، مانند:

{إِنَّ الَّذِینَ یُبَایِعُونَکَ إِنَّمَا یُبَایِعُونَ الله}(۲) ؛

کسانی که با تو بیعت می کنند [در حقیقت] تنها با خدا بیعت می کنند.

که در این آیه بیعت با پیامبر، بیعت با خـدا اعلام شده است، و تعبیرهای بسـیاری در روایات هست که: دوستی اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دوستی خداست و دشمنی آنها دشمنی با خدا می باشد.(۳)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که گفت: شنیدم رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می فرمود:

مَن أحَبَّنا فَقد أحَبَّ الله، ومَن أبغَضنا فَقدأبغَضَ الله، ومَن والانا فَقد والی الله، ومَن عادانا فَقدعادی الله، ومَن أطاعنا فَقدأطاعَ الله...(۴)؛

هرکه ما را دوست بـدارد خدا را دوست داشـته است، هر که با ما کینه توزی کند با خدا کینه توزی کرده است، هر که ولایت ما را پذیرا شود ولایت خدا را

۱- . المیزان ۹: ۳۸ - ۳۹ (با اندکی تلخیص).

۲- . سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳- . این روایات در بسـیاری از کتب روایی آمـده است؛ از جمله نگاه کنیـد به: امالی صدوق: ۵۶۳، حدیث ۷۵۸ و ص ۷۰۲، حدیث ۹۶۱ ؛ تهذیب الأحکام۶ : ۱۰۱؛ امالی شیخ طوسی: ۳۰۹، حدیث ۶۲۳ ؛ فضائل الخمسه من الصحاح الستّه ۲ : ۲۰۰ ۲۰۷.

۴- . اَمالی صدوق: ۵۶۳ ، حدیث ۷۵۸؛ بحارالأنوار۲۷: ۸۸ ، حدیث ۳۸.

پذیرفته است، هر که با ما دشمنی ورزد با خدا دشمنی ورزیده است، هرکه ما را اطاعت کند خدا را فرمان برده است... .

و در زیارتِ جامه کبیره می خوانیم:

و من أحبکم فقد أحب الله، ... و من اعتصم بکم فقد اعتصم بالله؛(۱)

هر که شما را دوست بدارد، البته خدا را دوست داشته است ... و هر که به شما چنگ آویزد به خدا تمسّک کرده است.

آوردن این مفاهیم به دلیل شدّت تَقرُّب این بندگان به درگاه الهی است و این تعبیرات برای آشنا کردن مؤمنان به شأن و مقام والای نبوّت و ولایت می باشد.

نظر سوم

اشاره

دیدگاه سوم نگاه غُلات و افراط گرایان است، آنها با توجّه به این آیه و آیات شبیه آن، قائل به مسئله حلول شده اند و نظرشان این است که: خداوند متعال در وجود نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) حلول کرده و وقتی پیامبر (صلی الله علیه و آله) سنگ ریزه ها را پرتاب نمود او پرتاب نکرد، بلکه در واقع خدا این سنگ ریزه ها را پرتاب نمود.

این نظریه به شدّت توسطِ ائمه (علیهم السلام) مردود اعلام شده است و قائلان آن لعن و تکفیر شده اند.

اهل غلوّ به نوعی، اتحاد میان خدا و پیامبر و ائمه معصومین (علیهم السلام) قائل اند و می گویند خداوند در این ذوات مقدس حلول کرده است و استدلالشان به این قبیل آیات و روایات است.

در استدلال به این آیه شریفه می گویند:

از {وَلَکِنَّ اللَّهَ رَمَی} در می یابیم که «رامی» (پرتاب کننده سنگ ریزه ها) خدا است و از آنجا که «رامی» در واقع پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده است، نتیجه می گیرند که

۱- . من لایحضره الفقیه۲: ۶۱۳ ؛ تهذیب الاحکام ۶ : ۹۷ ؛ بحارالانوار ۹۹: ۱۲۹.

پیامبر خداست. جریانی درباره یکی از غُلات درکافی آمده است که بجاست در اینجا به آن اشاره شود. مالك بن عطیّه از بعض أصحاب امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که گفت: امام صادق (علیه السلام) خشمگین سوی ما آمد و فرمود:

إنّی خَرجتُ آنفاً فی حاجَه فَتعرَّضَ لی بَعضُ سُودان المَدینه، فَهَتفَ بی: لَبَّیکَ یا جعفر بن محمد لَبّیكَ! فَرَجعتُ عَودِی عَلی بَدئی إلی مَنزِلی خائفاً ذَعِراً مِمّا قالَ، حتّی سَجدتُ فی مَسجدی لِرَبِّی و عَفَّرتُ له وَجهی و ذَلَّلتُ له نَفسی و بَرِئتُ إلیه مِمّا هَتفَ بی؛ وَلو أنَّ عیسی ابنَ مریم عَدا ما قالَ اللهُ فیه، إذاً لَصَمَّ صَمّاً لایَسمَعُ بَعدَه أبداً، و عَمِیَ عَمیً لایُبصِرُ بَعدَه أبداً، و خَرِسَ خَرساً لایَتکلَّمُ بَعدَه أبداً، ثُمَّ قالَ: لَعنَ اللهُ أبا الخطاب و قَتلَه بِالحَدید![(۱)]

اندکی پیش برای حاجتی از منزل خارج شدم که یکی از سیاهان مدینه رو به من آورد و فریاد زد: «لبّیك، لبّیك» (آماده ام ای خدای من، گوش به فرمانم) پس بی درنگ به منزل بازگشتم و از گفته او ترسان و هراسان بودم تا اینکه در سجده گاهم برای پروردگارم به سجده افتادم و صورتم را به خاك مالیدم و خویش را ناچیز انگاشتم و از خطابی که آن شخص به من کرده بود بیزاری جستم. اگر عیسی بن مریم از آنچه خدا درباره اش گفته است (که او بنده و فرستاده خداست) پافراتر گذارد، چنان کر شود که دیگر چیزی نشنود و چنان کور گردد که هرگز چیزی را نبیند و به گونه ای لال شود که پس از آن هرگز لب به سخن نگشاید. سپس امام (علیه السلام) فرمود: خدا ابوخطاب[(۲)] را لعنت کند و او را

۱- . روضه کافی۸ : ۲۲۵ ۲۲۶ ، روایت ۲۸۶ ؛ بحارالأنوار۲۵ : ۳۲۱، حدیث ۹۰.

۲- . نام ابوخطاب، محمد بن مقلاص است که از غلو کنندگان بود و اعتقاد داشت که جعفر بن محمد خداست، و پیروانش را به این امر فرامی خواند، روایات بسیاری از امام صادق علیه السلام و ائمه بعد از آن حضرت در نکوهش و لعن وی وارد شده است (شرح اصول کافی - مازندرانی - ۱۲: ۳۰۲ ؛ قاموس الرجال۹ : ۵۹۴ ۶۰۱).

با آهن (شمشیر) بکشد.

گروهی در عصر امام صادق (علیه السلام) بودند که رئیسشان ابوالخطاب بود و این شخص مکتب غلو را ترویج می کرد. فردی که به امام صادق (علیه السلام) برخورد کرد از همین مکتب بود چشمش که به آن حضرت افتاد درست مثل اینکه حاجیان خدا را می خوانند و «لبیک لبیک» می گویند، این ذکر را بر زبان آورد.

امام (علیه السلام) دریافت که نمی تواند او را از این کار باز دارد و راه درست را به او بیاموزد، از این رو به خانه آمد و به عبادت خدا پرداخت. سپس حضرت به صراحت این گونه عقاید را رد کرد و به معتقدان آن لعن فرستاد و مرگ بدی را برای ابوالخطاب - که مروّج این فرقه بود - از خدا خواست.

بیان شیخ طوسی

اشاره

براساس بیان شیخ طوسی; در تفسیر تبیان(۱) سه اشکال کلی به کسانی که قائل اند پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله) خدا می باشد و به آیه {وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى} تمسک کرده اند، وارد است:

اشکال اول

اگر پیامبر به دلیل {وَلَكِنَّ اللّهَ رَمَى} خدا باشد در اینجا یک تناقض لازم می آید؛ زیرا خطاب به پیامبر است که تو «رَمی» نکردی، پس اگر او خدا باشد، خطاب به کی متوجه خواهد بود؟ و اگر خطاب به پیامبر متوجه است پس او خدا نیست.

اشکال دوم

اگر بگوئید: پیامبر خداست، به گونه ای دیگر تناقض پیش می آید و آن این است که: اگر پیامبر خداست، در قسمت اول آیه، نفی «رَمی» شده از خدا؛ {وَمَا

۱- . تبیان۵ : ۹۳.

رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ} حال آنکه در قسمت بعد آیه می فرماید: {وَلَکِنَّ اللهَ رَمَی} که اثبات «رَمی» برای خداست و این، موجب تناقض است؛ زیرا در ابتدا از خدا نفی «رَمی» شده و بعد برای خدا اثبات «رَمی» شده است.

و در جای خودش ثابت است که تناقض باطل است پس این ادعا به طور قطع باطل می باشد.

اشکال سوم

ادله عقلی دلالت دارد که خدا جسم نیست و در جسمی حلول نکرده است، پس سخن کسی که می گوید: «خدا در پیامبر حلول کرده است» باطل است.

زیرا پیامبری که جسم و محدود است چگونه می تواند ذات مقدس حضرت حق باشد (خواه بر اساس نظر قائلان به وحدت وجود(۱) و خواه بنابر نظر غلات که قائل به حلول هستند) زیرا اگر این وجودات - که می گوئید خداست - همان واجب الوجود باشد لازمه این حرف، انکار ممکن الوجود می باشد و به بداهت عقلی درجای خودش ثابت است که این موجودات، نیازمندند وتغیُّر می پذیرند.

این حوادث و تغییرات، همه نیازشان را نشان می دهد. این ممکن الوجود است که نیازمند می باشد و مخالفت با این امر، مخالفت با یک امر بدیهی است.

اگر گفته شود: ما ممکن الوجود بودن اینها را انکار نمی کنیم، می گوییم: معنای واقعی ممکن الوجود این است که وجوب وجود ندارد. هر یک از این دو نمی تواند هم وجوب وجود داشته باشد و هم عدم وجوب وجود، پس لازمه قول شما «وجوب وجود» و «عدم وجوب وجود» در یک حقیقت است و ثابت است که این امر، مخالف ادّله عقلیه است.

نظر چهارم

اشاره

۱- . که عبارات ایشان در نظر چهارم خواهد آمد.

گروه دیگر از این آیه و دیگر آیات مشابه در جهت مبانی خودشان استفاده کرده اند و گفته اند از این آیه می توان به وحدت وجود پی برد و قائل شد که وجود پیامبر (صلی الله علیه و آله) ، بلکه همه موجودات همان وجود خداست، چه به نحو وحدت وجود اطلاقی که عرفا به آن قائل انـد و می گویند: یک وجود در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود خداست که تطوّر یافته و به اطوار و شئون گوناگون درآمده است؛ درست مثل موج نسبت به دریا که در حقیقت، موج همان دریاست.

یا به نحو وحـدت وجود تشـکیکی که فلاسـفه قائل اند و می گویند: برای وجود مراتب و درجاتی است، و هر درجه ای غیر از درجـه دیگر اسـت. امـا همـه این مراتب و درجـات در حقیقت یکی انـد و آن خـداست؛ یعنی در حقیقت تمـام مراتب وجـود، مراتب وجود خداست؛ مثل نور و درجات آن.

قائلان به وحدت وجود

در اینجا بجاست به بیانات عجیب و غریب قائلان به وحدت وجود و نحوه برداشت آنها از آیه اشاره کنیم:

در کتاب ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم آمده است:

قیصری می گوید: به ظاهر گمان می کنی که تو قاتلی و حال اینکه در حقیقت قاتل، حق تعالی است... .

دلیـل بر اینکـه رامی خـداست نـه تـو اینکه خداونـد فرمـود: {وَمَـا رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَلَکِنَّ اللهَ رَمَی} چشم ادراک نمی کنـد جز صورت محمـدیه (صـلی الله علیه و آله) را که در حس و به حسب ظـاهر رمی برای صورت محمـدیّه ثـابت است و حـال اینکه صورت محمدیه (صـلی الله علیه و آله) آنی است که خداوند در اول نفی رمی از او فرمود. سـپس رمی را برای او اثبات فرمود و او را وسـط (واسـطه) قرار داد کـه گفت: {إِذْ رَمَیْتَ} و سـپس برگشت و اسـتدراک کرد و گفت: رامی، الله تعـالی است در صورت

محمديّه (صلى الله عليه و آله) و لابد بايد بدان ايمان داشت؛ يعنى و چاره اى جز ايمان بدان نيست....

آن گاه شعرى را به عنوان دليل مى آورد:

گرچه تير از كمان همى گذرد***از كماندار بيند اهل خرد

و بعد مى گويد:

ايمان به خبر او واجب است خواه علم آنچه را گفت ادراك بكنى خواه نكنى.(۱)

ديدگاه ميرزا على همدانى

در كتـاب ممـد الهمم، از رساله وجوديه ميرزا على همـدانى كه او را از اعاظم عرفاى كاملين مكمّلين مى دانـد چنين نقل شـده است:

... و انسـان كامل مظهر هويت ذاتيه است با جميع اسـماء و صـفات كه مخبِر از اين حال، كريمه {وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ الله رَمَى} مى باشد و كريمه {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ الله يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ}(۲)

و كريمه {وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ الله} (۳) و حديث شـريف قدسى كه «لايزال العبد يتقرب إليَّ بالنوافل حتّى أحبّه فإذا أحببتُه كنتُ سـمعه الـذى يسـمع به، و بصـره الذى يبصـره به، و لسانه الذى ينطق به، ويده التى يبطش بها، إن دعانى أجبتُه وإن سـئلنى أعطيتُه»(۴) و اين جمله از آيات و احاديث دليل است اين طائفه را، كه همه از اوست و بدوست بلكه خود همه اوست.

اى آنكه حدوث و قِدَمَت اوست همه

سرمايه شادى و غمت اوست همه

تو ديده ندارى كه به خود درنگرى

بينى كه ز سر تا قدمت اوست همه(۵)

بطلان اين قول به انـدازه اى روشن است كه نيازى به اسـتدلال و ارائه ادّله عقلى و نقلى ندارد؛ چراكه هر صاحب عقل سـليمى مى توانـد حتى بـدون مراجعه به تفاسـير و بيانـات بزرگـان، مفهوم اين آيات را دريابـد، كه امر عظيمى در اين جنگ روى داد وخداوند برمسلمانان منّت گذاشت و پيروزى را نصيبشان ساخت.

با وجود اين، مى بينيم كه قائلان به وحدت وجود از اين گونه آيات و روايات برداشت هاى نادرست دارند.

این قبیل افکار و اعتقادات باطل ناشی از اندیشه ها و مبانی باطلی است که اینان برگزیده اند و در راستای تطبیق مبانی باطلشان با اصول صحیح اعتقادی ناگزیر از این توجیهات و کجروی ها شده اند.

نظر پنجم (قائلین به جبر):

۱- . ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم: ۴۹۱ - ۴۹۲.

۲- . سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۳- . سوره انسان (۷۶) آیه ۳۰.

۴- . پیوسته بنده ام با نافله ها و مستحبات به من تقرُّب می جوید تا اینکه دوستش بدارم، و آن گاه که او را دوست بدارم، من گوش او می شوم که به آن می شنود و چشم او می شوم که به آن می بیند و زبان او می شوم که به آن سخن می گوید و دست او که به آن از خود دفاع کند. اگر مرا بخواند اجابتش کنم و اگر از من بخواهد عطایش نمایم؛ (اصول کافی۲ : ۳۵۲، حدیث ۷، با اندکی تفاوت).

۵- . ممد الهمم (شرح فصوص الحکم) : ۱۸۹ ۱۹۰.

این طائفه نیز جهت اثبات نظریه خود، در ارائه ادلّه نقلیه، متمسّک به آیه مذکور شده اند.

تقریر استدلال: خدای متعال قتل صادر از مؤمنین را از نفس آنها نفی نموده و قتال را به خود نسبت می دهد و همچنین اسناد پرتاب و افکندن شن ریزه های صادر از پیامبر را از آن حضرت سلب نموده و به خود نسبت داده، از این سلب و اسناد

ظاهر می شود که انسان تنها محل ظهور فعل خدای تعالی است که در این مورد خاص (به دست پیامبر و مؤمنین) رخ داده و فاعل حقیقی نیست، مگر خدای سبحان.

پاسخ: بنابر نظریه جبریون، تمامی افعال صادره از جمیع مردمان (انسان ها) منسوب به خداوند است و در این جهت هیچ فعلی با فعل دیگر و هیچ فاعلی با فاعلی دیگر فرق ندارد تا بشود بعض افعال را به غیر او نسبت داد و حال آنکه مستفاد از آیه کریمه، وجود خصوصیّتی است که در قتال مؤمنین در جنگ بدر انجام گرفت و در تلاش کفّار نبود و همچنین در پرتابی که توسط پیامبر در این جنگ رخ داد خصوصیّتی از آیه استفاده می شود که در پرتاب های دیگر و افعال دیگر آن حضرت و در سایر جنگ های ایشان رخ ننمود.

و وجود این خصوصیّت سبب شد که فعل (نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) و مؤمنین) در این واقعه به خدای تعالی اسناد داده شود و از پیامبر و مؤمنین سلب گردد، و اگر مقصود در آیه مبارکه نفی اسناد هر فعلی از هر فاعلی و نسبتش به خدای متعال بود، دیگر اختصاص آن به قتل و رمی مذکور در آیه وجهی نداشت، بلکه می بایست جمیع افعال را از مخلوق نفی و به خدا نسبت داد. و با دقّت نظر در آیه کریمه و تفسیر و شأن نزول آن درمی یابیم که آیه در مقام امتنان خدای منّان بر بندگان مؤمن، و اظهار لطف و عنایت خاص الهی نسبت به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و مسلمین در غزوه بدر است.

آن گاه که اصحاب رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از کثرت جمعیت قریش به فزع آمدند، به پیشگاه ربوبی تضرع و استغاثه نمودند؛ خدای متعال فرمود:

{إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلآئِكَهِ مُرْدِفِينَ}؛(۱)

(به خاطر بیاورید) زمانی را(که از شدت ناراحتی در میدان بدر) از پروردگارتان

۱- . سوره انفال (۸) آیه ۹.

کمک می خواستید؛ و او خواسته شما را پذیرفت (و گفت): من شما را با یکهزار از فرشتگان،که پشت سرهم فرود می آیند، یاری می کنم.

آن گاه خدای سبحان فرشتگانش را جهت یاری مؤمنین فرستاد تا اینکه بر دشمن علی رغم کمی تعداد و ضعفشان و با توجه به زیادی افراد دشمن و نیرومندی آنها پیروزشان فرمود و همچنین خداوند بر پیامبرش منّت نهاد، آن گاه که کفّی از سنگ ریزه ها را بر صورت آنها پرتاب نمود و فرمود «شاهت الوجوه» احدی از قریش باقی نماند مگر اینکه پُر شد چشمانشان از شن ریزه، و واضح است که این قتل و این پرتاب در طاقت بشر نیست بلکه این خداست که این معجزات را به خاطر اثبات نبوّت فرستاده اش و یاری دینش ظاهر ساخت.

خلاصه کلام

فرق بین افعال عادیِ صادره از انسان با معجزات، روشن و بر احدی پوشیده نیست. رمی در آیه از معجزات پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که اسناد داده شده به خداوند و محل کلام در افعال عادی انسان هاست که همه به اختیار خود انجام می دهند، نه معجزات، و البته پاسخی غیر این پاسخ در جای خود گفته شده است.(۱)

اگر بخواهیم به دنبال ریشه و اصل اشکالی که به این دسته از افراد وارد است باشیم و بخواهیم مشکل را از پایه و اساس حل کنیم باید بگوییم: اساس حرکت های صحیح و تکامل انسان ها عقل است. با عقل می توان حق را از باطل تشخیص داد و به وسیله آن خدا و پیامبر را شناخت و به وحی رسید و به وسیله تعقّل می توانیم در مسائل مختلف از وحی استفاده کنیم.

همین عقل می گوید چون وحی کلام خداوند است هرگز خطائی در آن راه

۱- . سدالمفر علی القائل بالقدر (نقد مقاله جبر و تفویض) : ۲۴۱.

پیدا نمی کند پس باید رهنمودهای وحیانی را بر هر گفته ای مقدّم داشت و ما هرگز موردی را در وحی سراغ نداریم که با عقل بیّن مخالفت داشته باشد و آنجائی را هم که عقول ضعیف آن را درک نمی کند ناشی از ضعفی است که به خود ما مربوط است و این موارد هم توسط خود قرآن کریم و روایات ائمه معصومین (علیهم السلام) واضح شده است.

در مواردی همچون {وَنَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی}(۱) و {وَجَاء رَبُّکَ}(۲) باید به سراغ مفسّرین واقعی که ائمه معصومین (علیهم السلام)هستند برویم و اگر در این موارد سراغ بعض رجال مکاتب را بگیریم پیوسته در معرض سقوط و هلاکتیم از این روست که امام کاظم (علیه السلام) می فرماید:

مَن دَخلَ فی الإیمانِ بعلم ثَبتَ فیه، و نَفعَه إیمانُه، و مَن دَخلَ فیه بغَیر علم خَرجَ منه کما دخل فیه؛(۳)

هرکس با علمی پایدار در ایمان درآید ایمانش او را سود می بخشد، و هر که بی علم(و آگاهی درست) وارد عرصه ایمان شود [در آن پایدار نمی ماند] و همان گونه که[ناآگاهانه ایمان را پذیرفت] ازحیطه ایمان بیرون می رود.

و نیز آن حضرت می فرماید:

مَن أخذَ دینَه مِن کتاب الله و سُنَّه نَبیّه (صلی الله علیه و آله) زالتِ الْجبالُ قَبلَ أن یَزُولَ و مَن أخذَ دینَه مِن أفواه الرِّجال رَدَّتْه الرِّجال؛(۴)

کسی که دینش را از کتاب خدا و سنّت پیامبر (صلی الله علیه و آله) دریافت کند (آنچنان در دین و عقیده اش استوار باشد) که کوه ها فرو ریزند قبل از آنکه لغزشی در دین [و ایمان]

۱- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳- . اصول کافی ۱: ۷ (خطبه کتاب).

۴- . همان.

او پدید آید، و کسی که دینش را از زبان و افکار و آرای بشری بگیرد، دیگران آن (دین و عقیده) را رد کرده (از او بگیرند).

پس اگر انسان از آرای بشری (غیر الهی) افکارش را پُر سازد و از این و آن، مطالب را اخذ کند با تغییر رأی آنان افکارش تغییر یابد و اگر دین را از قرآن و حدیث بگیرد کوه ها تکان بخورد و این فرد در عقیده اش استوار بماند.

ص: ۲۱۸

آیه هفتم: وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ...

اشاره

قال الله تعالی:

{وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ

فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَلیم}

سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

مشرق و مغرب از آنِ خداست، پس به هرسو رو کنید، آنجا، سوی خداست؛

به راستی خدا [رحمت و قدرتش] فراگیر (یا بی نیاز) داناست.

در آیه ای از قرآن کریم می خوانیم:

{كلُ ُشيَ ءٍ هَالِكٌ إلَّا وَجْهَه}(۱)؛

هرچیزی نابود شونده است مگر وجه خدا.

و نیز آمده است:

{وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرام}(۲) ؛

(هرآنچه هست فانی می شود و تنها) وجه پروردگارت که صاحب شکوه و عظمت است باقی می ماند.

واژه «وجه» در آیات دیگر نیز به کار رفته است که آیات زیر از آن جمله اند:

{وَ ما تُنْفِقُونَ إلاّ ابْتِغاءَ وَجْهِ الله}(۳) ؛

و انفاق نمی کنید مگر برای خشنودیِ خدا (و تقرُّب به او).

{وَ ما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُريدُونَ وَجْهَ الله}(۴) ؛

و زکاتی را که می پردازید (و به آن) وجه خدا (و خشنودیِ او) را قصد می کنید.

{وَ الَّذينَ صَبَرُوا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ}(۵) ؛

۱- . سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸ .

۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۷.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۲۷۲.

۴- . سوره روم (۳۰) آیه ۳۹.

۵- . سوره رعد (۱۳) آیه ۲۲.

و کسانی که برای طلب خشنودی پروردگارشان شکیبایی کردند.

{إِنَّما نُطْعِمُکُمْ لِوَجْهِ الله}(۱) ؛

همانا ما شما را به خاطر خدا اطعام می کنیم.

{وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَهٍ تُجْزَی* إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلی}(۲) ؛

برای هیچ کسی نزد او نعمتی نیست که پاداش داده شود * مگر جُستن وجه (و جلب رضای) پروردگارش که بلند مرتبه است.

{وَاصْبِرْ نَفْسَکَ مَعَ الَّذِینَ یَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاهِ وَالْعَشِیِّ یُرِیدُونَ وَجْهَهُ}(۳) ؛

شکیبایی پیشه کن با کسانی که صبحگاهان و شبان گاهان پروردگارشان را می خوانند و وجه (و رضای) او را می طلبند.

با توجه به سیاق آیات فوق، در معنای واژه «وجه» اختلافی به نظر نمی رسد، به همین جهت در اینجا فقط به بحث و بررسی واژه «وجه» در آیه مورد نظر (۱۱۵ بقره) که محل بحث است و آیه ۸۸ قصص که در آینده بحث خواهیم کرد می پردازیم.

بررسی واژه ها

اشاره

در این آیه، دو واژه، شایان توجه است:

مشرق و مغرب:

مشرق و مغرب به لحاظ طول و عرض جغرافیایی است و در ادبیات عرب اسم زمان و مکان است. یعنی مکان طلوع و غروب خورشید از نظر دید انسان و از آنجا که هر نقطه از زمین دارای طول و عرض جغرافیایی خاص است و با توجه به اینکه زمین کُروی است و در عین حال به دور خود می چرخد پس هرجایی مشرق

۱- . سوره انسان (۷۶) آیه ۹.

۲- . سوره لیل (۹۲) آیه ۱۹ - ۲۰.

۳- . سوره کهف (۱۸) آیه ۲۸.

و مغرب ویژه خود را دارا می باشد این از نظر مکان، و اما از نظر زمان، گردش کره زمین به دور خورشید با توجه به انحنای محور زمین سبب می شود که خورشید هر روزِ از سال از نقطه ای طلوع و در نقطه دیگری غروب نماید به طوری که مشرق و مغرب هر روز با روز قبل متفاوت است و به همین جهت، در قرآن این واژه به صورت های مفرد، تثنیه و جمع به کار گرفته شده است.

اما مفرد، همین آیه مورد بحث:

{وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ}(۱)

و اما تثنیه، همچون آیه:

{رَبُّ الْمَشْرِقَیْنِ وَ رَبُّ الْمَغْرِبَیْنِ}(۲)

که ممکن است اشاره به دو مشرق و دو مغرب ممتاز در دوره سال باشد مانند مدار رأس السرطان (آغاز تابستان) و مدار رأس الجَدی (آغاز زمستان)(۳) ، و یا مشرق و مغرب اعتدالی در اول بهار و اول پاییز که شب و روز در همه جا برابر است.

و اما جمع، همچون آیه:

{فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ}(۴)

پس می توان گفت در آیه مورد بحث جنس مشرق و مغرب اراده شده است و از سوی دیگر ظهور عرفی این واژه در بسیاری از موارد در این است که بر سبیل نمونه و مثال ذکر شود چنان که موارد استعمال آن در قرآن و حدیث شاهد بر آن است از جمله در سوره بقره آیه ۱۴۲ همین تعبیر {لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ} به

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۱۷.

۳- . چنانچه در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام نقل شده است. رجوع کنید به: احتجاج طبرسی: ۳۸۶؛ بحارالانوار ۱۰: ۱۲۲؛ تفسیر صافی ۵: ۱۰۸.

۴- . سوره معارج (۷۰) آیه ۴۰.

کـار رفتـه اسـت و حـال آنکه مطلب مـورد نظر در این آیه مسـأله مشـرق و مغرب نیست بلکه تغییر قبله مسـلمین از سـمت بیت المقدس به سمت کعبه معظمه می باشد و بیت المقدس در سمت شمال غربی و کعبه در جهت جنوب قرار دارد؛ و در احادیث شریفه هم این تعبیر مکرّر به کار رفته است از جمله:

امام باقر (علیه السلام) به دو نفر از مخالفین می فرماید:

شَرِّقا و غَرِّبا فَلاتَجِدان عِلْماً صَحیحاً إلّا شیئاً خَرج مِن عِندِنَا أهل البیت؛(۱)

به مشـرق رویـد و به مغرب رویـد (روشن است که منظـور این است که به هر جـا رویـد) علم درسـتی جز آنچه از مـا خـانواده تراوش کرده پیدا نکنید.

بنـابراین، ممکن است گفته شود مقصود از این تعبیر در آیه مورد بحث این است که خداونـد متعال به هرجهت ومکانی محیط می باشد و هیچ سمت و جهتی از ملک و سلطنت او خارج نیست.

تولیه

ایـن واژه از اَضـداد اسـت و بـه معنـای «اِقبـال» (روی آوردن) و «اِدبـار» (پشـت کردن و روی برتـافتن) هر دو آمـده است، و از مواردی که این واژه به معنای ادبار و پشت کردن آمده، این آیه شریفه است:

{لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیهِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْهُمْ فِرَارًا}(۲)

و از کلام راغب در مفردات اسـتفاده می شود که وقتی تولّی متعـدی به نفس باشـد یعنی بدون حرف جرّ، مفعول بگیرد معنای قرب و نزدیکی می دهد، و زمانی که به وسیله حرف جرّ متعدی شود(لفظاً یا تقدیراً) معنای اعراض و دوری را دربر دارد.(۳)

۱- . اصول کافی ۱: ۳۹۹، حدیث ۳.

۲- . سوره کهف (۱۸) آیه ۱۸.

۳- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۸۸۶.

لیکن به قرینه سیاق مشخص است که دراینجا، به معنای«روی آوردن» می باشد.

وجه

واژه وجه، دارای معانی مختلف است:

در فرهنگ معین معنای آن چنین است:

وجه: چهره، صورت، راه، طریق، طریقه، روش، جانب، سوی ذاتِ شخص، قصد، نیت، آهنگ، صحیفه و ... .

در اَقرب الموارد ذیل این ماده، می خوانیم:

وجه نخستین عضوی از بدن است که برای ناظران آشکار می شود، و به معنای جلوی هرچیزی است؛ گویند: «این وجه (و پیش) جامه است».

مرحوم سید عبدالاعلی سبزواری در تفسیر مواهب الرحمن وجه را این گونه معنا می کند:

الوجه مستقبل کل شیء و اشرفه و طریق الوصول إلیه، و یطلق علی الذات ایضاً؛(۱)

وجه چهره گاه هرچیزی و اَشرف (بالاترین و با شرف ترین) آن است، و راه رسیدن به آن؛ و نیز بر ذاتِ [هرچیزی] اطلاق می شود.

در این تفسیر آمده است که: مقصود از «وجه» در این آیه، «توجُّه» می باشد {فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ} یعنی به هرکجا رو کنید، توجه به خداوند است و خدا آنجا هست.(۲)

اینکه جایز است {وَجْهُ اللهِ} به معنای ذاتِ خدا دانسته شود، به این معناست که هرکجا انسان توجه کند خدا هست (نه اینکه آنچه را شخص توجه می کند، خودِ خدا باشد) و این گونه نیست که خدا در شرق باشد و در غرب نباشد و به عکس.

۱- . نگاه کنید به، مواهب الرحمن۱ : ۳۹۴.

۲- . همان: ۴۰۰.

البته ما ذات خدا را درک نمی کنیم چه آنکه فراتر ازحد فهم ما می باشد، تنها می بایست او را از حد تشبیه با دیگر موجودات و از حد تعطیل و نفی سیطره اش بر همه چیز، خارج سازیم.

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

{فَثَمَّ} أی فهناک {وَجْهُ اللّٰه} أی قبله الله؛

هرکجا که رو کنید آنجا قبله خدا می باشد.

آنگاه می نویسد: «وجه» و«جهه» مانند «وزن» و«زنه» به معنای قبله است.(۱)

روایات و تفاسیر

در روایات، مقصود از «وجه» در این آیات، چند گونه معنا شده است و اشکالی وجود ندارد که یک آیه، معانی مختلفی داشته باشد با این شرط که آن معنا خردپذیر باشد و با اصول وحیانی تنافی و ناسازگاری نیابد و در روایت معتبری آیه در معنای ویژه ای منحصر نشود.

در ذیل آیه {فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ الله}(۲)؛ پس به هر سمتی رو کنید همان سمت و جهت سوی خداست، احادیثِ زیادی آمده است که مقصود از «وجه» در اینجا، سمتِ قبله، در نمازهای مستحبی می باشد.

۱. در تفسیر قمی آمده است که این آیه درباره نماز نافله نازل شد، وقتی انسان در سفر است، به هرسو می تواند نافله را بخواند، لیکن در نمازهای واجب، این سخن خدای متعال ملاک است که می فرماید: {وَحَيْثُ مَاكُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ

۱- . مجمع البیان ۱: ۳۶۴؛ در این تفسیر به معانی دیگری نیز برای وجه، از جمله ذات مقدس خداوند، اشاره شده است.
۲- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

شَطْرَه}(۱) یعنی فرائض را فقط سوی قبله (مسجد الحرام) بخوان.(۲)

۲. در تفسیر عیّاشی آمده است که از امام صادق (علیه السلام) درباره مردی سؤال شد که درحالی که بر مرکبش سوار است [آیه] سجده را می خواند، امام (علیه السلام) فرمودند:

یَسْجُدُ حیث تَوَجَّهَتْ، فانّ رسول الله (صلی الله علیه و آله) کان یُصلّی علی ناقته النافله و هو مستقبل المدینه، یقول: {فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ اللهَ واسِعٌ عَلِیم}(۳) ؛

به هر سمت که مرکب می رود، شخص می تواند سجده کند. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) بر ناقه اش که سوی مدینه در حرکت بود نماز می گزارد، خدای متعال می فرماید: «هرکجا رو کنید، همان جا وجه خداست، همانا خدا گشایشگر داناست».

۳. از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند:

أنْزَلَ الله هذه الآیه فی التَّطَوُّع خاصه؛(۴)

خدا این آیه را فقط درباره نمازهای مستحبی نازل کرد.

سپس امام بیان فرمودند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) آن گاه که سوی خیبر می رفتند و زمانی که از مکه باز می گشتند، بر راحله اش نماز می گزارد، درحالی که کعبه پشت سرشان قرار داشت.

۴. محمد بن حُصَین می گوید: به عبد صالح [امام کاظم (علیه السلام)] نامه نوشتم و پرسیدم: مردی در روز ابری در بیابان نماز می گزارد و سمت قبله را نمی داند، ناگهان پس از آنکه از نماز فارغ شد، خورشید نمایان می شود و شخص در می یابد که سوی غیر قبله نماز گزارده است، آیا نمازش درست است یا باید آن را دوباره بخواند؟ امام (علیه السلام) در پاسخ نوشتند:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۴۴.

۲- . تفسیر قمی ۱: ۵۹.

۳- . تفسیر(عیاشی) ۱ : ۵۷ ، حدیث ۸۲ ؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳.

۴- . تفسیر(عیاشی)۱ : ۵۶ ، حدیث ۸۰ ؛ تفسیر صافی ۱: ۱۸۳؛ وسائل الشیعه۴: ۳۳۳ ، حدیث ۲۳ (۵۳۱۷).

يُعيدها ما لَم يَفُتْهُ الوقتُ، أوَ لَم يَعْلَم أنّ الله يقول و قوله الحق {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله}(۱)؛

اگر وقت فوت نشده است باید نماز را اعاده کند، آیا نمی داند که خدای متعال - که سخنش حق و درست است - می فرماید: «هرکجا رو کنید همان جا وجه خداست».

البته بحث فتوا دادن در این زمینه، بررسی ویژه خودش را می طلبد، لیکن مفهوم این حدیث این است که اگر وقت گذشته است، نماز واجبی را که شخص سوی غیر قبله خوانده کفایت می کند.

بنابراین، با توجه به این روایات می توان گفت که معنای «وجه» در اینجا همان سمت و جهت است و {وَجْهُ الله} یعنی جهت خدا و در نمازهای مستحبی و در نمازهای واجب هنگام تحیُّر و یا در موارد استثنایی می توان به هرسو نماز خواند.

البته اینکه خدا در همه جا هست و مکانی وجود ندارد که در آنجا خدا نباشد، سخنی است که در جای خودش محفوظ است و دلایل عقلی و نقلی ویژه خود را دارد.

لیکن در این آیه، مقصود همان قبله می باشد و آیات پیش از آن به خوبی بیان گر آن است. در تفسیر آیه قبل: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ...}(۲) آمده است که:

مسلمانان در اطراف کعبه خانه هایی را به عنوان مسجد برای خود برگرفته بودند و در آنها به عبادت می پرداختند. بت پرستان آن خانه ها را ویران کردند و مسلمانان را از درآمدن به مسجد الحرام باز داشتند و سرانجام آزار و فشار آنان باعث شد که پیامبر به مدینه هجرت کند.(۳)

۱- . تهذیب الأحکام ۲: ۴۹، حدیث ۲۸ (۱۶۰) ؛ وسائل الشیعه۴ : ۳۱۶ ، حدیث ۴ (۵۲۵۴).

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۴.

۳- . تفسیر صافی۱ : ۱۸۱ ؛ تفسیر المیزان ۱: ۲۵۸.

حال که چنین شده است، این کار نباید مانع عبادت مسلمانان شود، هرکجا رو کنند همان جا وجه خداست (و در شرایط خاص، هر سویی به منزله قبله انگاشته می شود).

افزون بر تفسیر روایی آیه، مفسران از اَبعاد دیگر نیز آن را مورد توجه قرار داده اند، که گاه معنای آیه را روشن تر می سازد و گاه سخنانی است که در جای خودشان درست می باشد، لیکن ربطی به آیه ندارد.

تفسیر کشاف

زمخشری در «الکشاف» ذیل آیه، می نویسد:

{وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِب} أی بلاد المشرق و المغرب، و الأرض کُلُّها لله، هو مالکها و مُتولِّیها {فَأَیْنَما تُوَلُّوا} ففی أیّ مکان فَعَلتُم التَّولِیَه، یعنی تولیه وجوهکم شَطْرَ القبله... {فَثَمَّ وَجْهُ الله} أی جهتُه الَّتی أمَرَ بها و رَضِیَها.

والمعنی أنّکم إذامُنِعتُم أن تُصَلُّوا فی المسجد الحرام أو فی بیت المقدس فقد جُعِلَتْ لکم الأرضَ مسجداً، فَصَلُّوا فی أیِّ بُقْعَه شِئتُم مِن بُقاعها، وَ افْعَلُوا التولیَهَ فیها فإنَّ التَّولیَهَ ممکنهٌ فی کلِّ مکان لایَخْتَصُّ إمکانها فی مسجد دون مسجد ولا فی مکان دون مکان {إِنَّ اللهَ واسِع} الرحمه، یُرید التوسعهَ علی عباده و التیسیر علیهم {عَلِیم} بمصالحهم.

و عن ابن عمر، نَزلَتْ فی صلاه المسافر علی الراحله أینما تَوَجَّهَتْ(۱) ؛

«برای خداست مشرق و مغرب» یعنی سرزمین های مشرق و مغرب و همه زمین ملک خدا می باشد و خدا مالک و متولِّی آن است.

۱- . الکشاف (زمخشری) ۱ : ۱۸۰.

«پس هرکجا رو کنید» یعنی در هر مکانی که شما روهاتان را سوی قبله بگردانید... «همان جا وجه خداست» یعنی جهت خدا می باشد همان سمتی که خدا به آن امر کرده و آن را می پسندد. معنای این سخن این است که: در این هنگام که شما از نماز در مسجد الحرام یا بیت المقدس بازداشته شدید، همه زمین برایتان مسجد قرار داده شد. پس در هر گوشه و نقطه ای از زمین که خواستید، نماز گزارید، و رویتان را سوی قبله بگردانید؛ زیرا رو به قبله قرار گرفتن در همه جا ممکن است، به مسجد یا مکان خاصی اختصاص ندارد.

«همانا رحمت خدا گسترده است» توسعه و گشایش و آسانی را برای بندگانش می خواهد و به مصالح آنان «دانا و آگاه است».

از ابن عمر نقل شده است که: این آیه، درباره نماز مسافر بر مرکب نازل شد که به هرسو راحله اش رود، می تواند نماز گزارد.

پس بر اساس تفاسیر اهل سنت نیز، مقصود از آیه این است که انسان در هرکجا که باشد، رو به سمت قبله که نماز گزارد، جلب رضایت خدا می شود و لازم نیست که در مسجد الحرام یا در خانه کعبه باشد.

نمازهای مستحبی را می توان در حال سوار بر مَرکَب انجام داد، هرسو که مَرکَب حرکت کند همان سمت، وجه (و جهت) خداست و خشنودی او به دست می آید.

تفسیر المیزان

در این تفسیر، آیه به گونه ای تبیین شده است که درجای خودش سخن درستی می باشد، لیکن به مقصود آیه چندان ربطی ندارد.

علامه طباطبایی، در ذیل آیه مذکور، می نویسد:

قوله تعالی: {وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ و الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} المشرق و المغرب و کل جهه من الجهات حیث کانت فهی لله بحقیقه الملک التی لا

تقبل التبدل و الانتقال، لا كالملك الذى بيننا معاشر أهل الاجتماع، و حيث إن ملكه تعالى مستقر على ذات الشى ء محيط بنفسه و أثره، لاـ كملكنا المستقر على أثر الأشياء و منافعها، لا على ذاتها، و الملك لا يقوم من جهه أنه ملك إلا بمالكه فالله سبحانه قائم على هذه الجهات محيط بها و هو معها، فالمتوجه إلى شى ء من الجهات متوجه إليه تعالى.

و لما كان المشرق و المغرب جهتين إضافيتين شملتا سائر الجهات تقريبا إذ لا يبقى خارجا منهما إلا نقطتا الجنوب و الشمال الحقيقيتان... .

{فَثَمَّ وَجْهُ الله} فيه وضع عله الحكم فى الجزاء موضع الجزاء، و التقدير و الله أعلم {فَأَيْنَما تُوَلُّوا} جاز لكم ذلك فإن وجه الله هناك، و يدل على هذا التقدير، تعليل الحكم بقوله تعالى: {إِنَّ الله واسِعٌ عَلِيمٌ} أى إن الله واسع الملك و الإحاطه عليم بقصودكم أينما توجهت، لاـ كالواحد من الإنسان أو سائر الخلق الجسمانى لا يتوجه إليه إلا إذا كان فى جهه خاصه، و لا أنه يعلم توجه القاصد إليه إلا من جهه خاصه كقدامه فقط، فالتوجه إلى كل جهه توجه إلى الله، معلوم له سبحانه.

و اعلم أن هذا توسعه فى القبله من حيث الجهه لا من حيث المكان، و الدليل عليه قوله: {وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ}(۱) ؛

مشرق و مغرب و هر جهتى از جهات كه باشد، مِلك حقيقى خداست كه دگرگونى و نقل و انتقال نمى پذيرد؛ و مانند مِلكى كه ميانِ ما مردم است نمى باشد. و از آنجا كه مِلك خداى متعال بر ذاتِ شىء مستقر است و به خود آن و آثارش احاطه دارد (نه مانند ملك ما كه بر آثار اشيا و منافع آنها قرار مى گيرد، نه بر

۱- . تفسير الميزان۱ : ۲۵۸ - ۲۵۹.

ذاتشان) و مِلک از آن جهت که مِلک است جز به مالکش استوار نمی گردد، خدای سبحان بر این جهات سیطره دارد و محیط بر آنهاست و با آنها می باشد. پس هرکس به هر جهتی رو کند، سوی خدا رو کرده است.

و چون مشرق و مغرب، دو جهت اضافی اند، تقریباً همه جهات را شامل می شوند؛ زیرا جز نقطه شمال و جنوب حقیقی از آن دو بیرون نمی ماند... .

اینکه فرمود {فَثَمَّ وَجْهُ الله} در آن، علتِ حکم در جزا، در موضع جزاست و تقدیر این است: هرکجا رو کنید، این کار برایتان جایز است؛ زیرا وجه خدا در آنجاست.

و بر این تقدیر [یعنی بر جزا] تعلیلِ حکم در این سخن {إِنَّ الله واسِعٌ عَلِیمٌ} دلالت دارد، یعنی ملک و احاطه خدا وسعت دارد و به نیت هایتان - هر کجا که رو کند - داناست یعنی مانند انسان و دیگر آفریده های جسمانی نیست که توجه سوی او نمی شود مگر زمانی که در جهتی خاص باشد، و توجه قصد کننده را سوی خودش نمی داند مگر از جهت خاص (مثلاً از روبرو) فقط.

پس توجه به هر جهتی، توجه سوی خداست و برای خدای سبحان معلوم می باشد.

بدان که این آیه، توسعه در قبله از حیث جهت است نه از نظر مکان، دلیل آن این سخن خداست که فرمود: «برای خداست مشرق و مغرب».

بخش پایانی فرمایش علامه، سخن درستی است؛ یعنی در موارد خاص، انسان به هر طرف نماز بخواند صحیح است (هر جهتی که انسان رو کند قبله انگاشته می شود) نه اینکه کعبه در آن سمت باشد.

لیکن بخش نخست فرمایش ایشان، تناسب روشنی با معنای آیه ندارد، یعنی آیه در مقام بیان مطلبی که ایشان فرموده نمی باشد، و روایات ذکر شده نیز با آن سازگار نیست.

تفسیر البیان

مرحوم آیت الله خوئی(درباره این آیه می فرماید:

والصحیح أن یقال فی الآیه الکریمه: إنها داله علی عدم اختصاص جهه خاصه باللّه تعالی، فإنه لا یحیط به مکان، فأینما توجه الإنسان فی صلاته و دعائه و جمیع عباداته فقد توجه إلی اللّه تعالی. ومن هنا استدل بها اهل البیت (علیهم السلام) علی الرخصه للمسافر أن یتوجه فی نافلته إلی أیه جهه شاء، وعلی صحه صلاه الفریضه فیما إذا وقعت بین المشرق و المغرب خطأ، وعلی صحه صلاه المتحیر إذا لم یعلم أین وجه القبله، وعلی صحه سجود التلاوه إلی غیر القبله، و قد تلاها سعید بن جبیر; لما أمر الحجاج بذبحه إلی الأرض فهذه الآیه مطلقه، و قد قیدت فی الصلاه الفریضه بلزوم التوجه فیها إلی بیت المقدس تاره، و إلی الکعبه تاره أخری، و فی النافله أیضا فی غیر حال المشی علی قول.

و أما ما فی بعض الروایات من أنها نزلت فی النافله فلیس المراد أنها مختصه بذلک «و قد تقدّم أن الآیات لاتختص بموارد نزولها».(۱)

حاصل گفتار ایشان این است که آیه مبارکه دلالت دارد بر اینکه سمت و جهت خاصّی به خدای متعال اختصاص ندارد، چه اینکه هیچ مکانی به او احاطه ندراد، پس انسان در حال نمازش و دعایش و همه عباداتش به هر سمت روی نماید توجّه به خدا نموده است. از این روست که ائمه اهل البیت (علیهم السلام) برای صحّت نمازی که به سمت قبله نباشد در موارد متعددی به این آیه استناد فرموده اند. از آن جمله است:

۱. در مورد شخص مسافر هنگام خواندن نماز نافله.

۱- . البیان فی تفسیر القرآن۱ : ۲۸۹ - ۲۹۰.

۲. درباره فردی که نماز واجبش را از روی خطا به غیر جهت قبله بخواند در صورتی که بین مشرق و مغرب واقع شود.

۳. درباره شخصی که نداند قبله کدام جهت است و سرگردان بماند همچنان که سعید بن جُبَیر هنگامی که به دستور حجّاج روی او را در حال بریدن سر مبارکش به سمت زمین قرار دادند این آیه را تلاوت نمود.

و آنچه در بعضی روایات آمده که این آیه در مورد نافله نازل شده است مراد این نیست که آیه مختصّ به نافله باشد چه اینکه آیات، اختصاص به موارد نزولشان ندارند.

پس آیه مطلق است، البته اطلاق آن به نماز واجب تقیید خورده چه اینکه در نمازهای واجب زمانی لازم بود که به سمت بیت المقدس، و سپس لازم شد که به سوی کعبه رو نمایند، همچنانکه اطلاق آن به نمازهای نافله در غیر حال مشی بنا به قول بعضی نیز تقیید خورده است.

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

از بعضی از سخنانِ اهلِ عرفان استفاده می شود که مقصود از این آیه، درستی هر اعتقادی درباره خداست و انسان نباید خدا را به آنچه در ذهنش آمده منحصر سازد وگرنه از حقیقت به دور می افتد و وجودی را نباید از خدا نفی کند وگرنه به محدودیت خدا می انجامد.

و نیز گاه آیه را به گونه ای معنا کرده اند و به تأویل برده اند که هرگز با مضمون و ظاهر آن سازگار نمی باشد و به ذهن کسی خطور نمی کند.

سخن مرحوم فیض کاشانی

اشاره

فیض کاشانی در «عین الیقین»(۱) می گوید:

۱- . عین الیقین ۱: ۳۴۲.

کیف لایکونُ الله سبحانه کُلَّ الأشیاء و هو صرفُ الوجود الغیر المتناهی شدةً و قوّةً و غنی و تماماً؟! فلویخْرُجُ عنه وجودٌ لم یکن مُحیطاً به، لتناهی وجوده دون ذلک الوجود! تعالی عن ذلک. بل إنّکم لو أدلیتُم بحبل إلی الأرض السفلی، لَهَبطَ عَلی الله، و {فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله إِنَّ الله واسِعٌ عَلیم}(۱)؛

چگونه خدای سبحان همه اشیا نباشد درحالی که او از نظر شدت و قوت و غنا و تمامیت، وجود محض نامتناهی است؟! اگر وجودی از خدا خارج باشد که خدا به آن محیط نباشد؛ وجود خدا متناهی و محدود به غیر آن وجود می گردد! خدا از این محدودیت برتر است. بلکه اگر ریسمانی را سوی پایین ترین نقطه زمین افکنید بر خدا فرود می آید، و «هرکجا که رو کنید، همان جا وجه خداست، به راستی که خدا وسعت دهنده و داناست».

نقد و بررسی

به احتمال زیاد، مرحوم فیض در پایان عمر از این سخن برگشته اند، چنان که از رساله انصاف ایشان برمی آید، لیکن پاسخ ایشان این است که این گونه سخنان در پی اعتقاد به سنخیت میان خالق و خلق شکل می گیرد وگرنه بر مبنای بینونت میان خدا و خلق، محدودیتی لازم نمی آید؛ زیرا دیگر اشیا از سنخ خدا نیستند تا نفی آنها حضرت حق را متناهی کند.

معنای حدیثی که در ضمن سخن فیض آمده نیز - به فرض که چنین حدیثی درست باشد(۲) این است که خدا در همه جا هست و حضور علمی دارد، در عین اینکه خدا مکانی و زمانی نیست، جایی را نمی توان تصور کرد که از وجودِ او تهی باشد.

و حضور خدا به معنای قیمومت اوست.

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲- . نگاه کنید به: سنن ترمذی ۵: ۷۸، حدیث ۳۳۵۲.

سخن ابن عربی

ابن عربی در تفسیر این آیه می نویسد:

{وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ} أی عالَمِ النور و الظهور، الذی هو جَنَّه النصاری و قبلتُهم بالحقیقه هو باطنُه.

{وَ الْمَغْرِبُ} أی عالَمِ الظلمه و الإختفاء، الذی هو جَنَّه الیهود و قبلتُهم بالحقیقه هو ظاهره.

{فَأَیْنَماتُوَلُّوا} أی، أیُّ جههٍ تَتَوَجَّهُوا مِنَ الظاهر والباطن {فَثَمَّ وَجْهُ الله} ای ذاتُ الله المُتَجَلِّیَه بجمیع صفاته.

أو و لله الإشـراق علی قلوبکم بـالظهور فیهـا و التَّجَلّی لها بصـفه جماله حالهَ شـهودِکم و فنائکم؛ و الغروب فیها بِتَسَتُّره و إحتجابه بصُوَرها و ذواتها، و إختفائه بصفه جلاله حالهَ بقائکم بعد الفناء.

فأیّ جهه تتوجهوا حینئذ فثم وجهه، لم یکن شیء إلاّ ایّاه وحده؛(۱)

«برای خداست مشرق» یعنی عالَم نور و ظهور، که بهشت نصاری می باشد و قبله حقیقی ایشان باطن آن عالَم است.

«برای خداست مغرب» یعنی عالَم ظلمت و پوشیدگی، که بهشت یهود می باشد و قبله حقیقی آنها ظاهر آن عالَم است.

«هرکجا رو کنیـد» یعنی به هرجهت ظاهر و باطنی بنگریـد«آنجا وجه خـداست» یعنی ذاتِ خداست که به همه صـفاتش مُتجلّی شده است.

یا [معنای آیه چنین است:] برای خداست اِشـراق (و درخشیدن) بر قلب هاتان به وسیله ظهور در آنها و تجلّی بر دل ها به صفت جمالش در حال شهود و فنای شما؛ و غروب در قلب هاتان به پنهان شدن خدا و احتجاب او به صُوَر دل ها و ذواتشان،

۱- . تفسیر القرآن الکریم (منسوب به ابن عربی) ۱: ۵۰ .

و اختفا (و مخفی شدن) خدا به صفت جلالش در حال بقای شما پس از فنایتان.

پس در این هنگام، به هر جهتی که توجه و رو کنید، آنجا وجه خداست؛ چیزی نیست مگر او که یگانه است.

ابن عربی در «فصوص الحکم» می گوید:

و بالجمله، فلابُدَّ لِکُلّ شخص مِن عقیدهٍ فی ربّه یَرْجِعُ بها إلیه و یَطْلُبه فیها، فإذا تَجَلّی له الحقّ فیها أقَرَّ به و ان تَجَلّی له فی غیرها اَنْکَره و تَعَوَّذ منه و أساءَ الأدبَ علیه فی نفس الأمر و هو عند نفسه أنّه قد تَأدَّبَ معه.

فلایَعْتَقِدُ معتقدٌ إلهاً إلاّ جَعَلَ فی نفسه، فالإله فی الإعتقادات بالجعل، فما رأوا إلاّ نُفُوسهم و ما جَعَلُوا فیها.

فانظُر مراتبَ الناس فی العلم بالله تعالی، هو عین مراتبهم فی الرؤیه یوم القیامه، و قد أعْلَمْتُکَ بالسَبَب الموجب لذلک.

فإیّاک ان تَتَقَیَّدَ بِعَقْد مخصوص و تَکفُرَ بما سواه فَیَفوتُک خیرٌ کثیرٌ، بل یَفُوتک العلم بالأمر علی ما هو علیه.

فکن فی نفسک هَیُولی لصُوَر المعتقدات کُلّها، فإنّ اللهَ تعالی أوسعُ و أعظم مِن أن یَحْصُره عَقْدٌ دون عقد؛ فانّه یقول {فَأَیْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} و ما ذَکَرَ أیناً مِن أینِ و ذَکَرَ أنّ ثَمَّ وجه الله، و وجهُ الشیء حقیقتُه... .

فَقَد بانَ لک عن الله تعالی أنه فی أینیّه کلّ وِجهه، و ما ثَمَّ إلاّ الاعتقادات. فالکل مُصیب و کُلُّ مُصیب مأجور و کُلُّ مأجور سعید و کُلُّ سعید مرضی عنه، و إن شقی زماناً ما فی الدار الآخره.

فَقَد مَرِضَ و تَألَّمَ اهلُ العنایه مع علمنا بأنّهم سعداءُ اهل حق فی الحیاه الدنیا. فمن عباد الله مَن تُدْرِکُهم تلک الآلام فی الحیاه الأخری فی دار

تسمّی جهنّم، و مع هذا لایَقْطَعُ احدٌ من أهل العلم الذین کَشَفُوا الأمر علی ما هو علیه أنّه لایکون لهم فی تلک الدار نعیم خاص بهم، امّا بفقد أَلَم کانوا یَجِدُونه فَارْتَفَع عنهم فیکون نعیمُهم راحتَهم عن وجدان ذلک الألم، او یکون نعیمٌ مستقل زائد کنعیم اهل الجنان فی الجنان، و الله اعلم؛(۱)

خلاصه، ناگزیر برای هر شخصی عقیده ای است که با آن عقیده سوی خدا باز می گردد و خدا را در آن عقیده اش می جوید.

پس اگر حق در آن عقیده برایش تجلّی یابد، به حق اقرار می کند؛ و اگر حق در غیر آن عقیده تجلّی پیدا کند، حق را برنمی تابد و از آن [به آنچه خود حق می داند] پناه می برد و در حقیقت به آن [حقی که در غیر عقیده اش تجلی یافته است] بی احترامی می کند و پیش خودش این کار را رعایت ادب می داند.

بنابراین، هر صاحب اعتقادی، به خدایی جز آنچه [خود] برای خویشتن قرار داده نمی گرود. پس«إله» در اعتقادات به جعل می باشد، و مردم جز نفوسشان و آنچه را در آنها قرار داده اند، باور ندارند.

پس به مراتب مردم درباره علم خدای متعال، نیک بنگر! این علم به خدا، عین مراتب آنها نسبت به رؤیت [خدا] در قیامت می باشد. و به سببی که موجب آن است تو را آگاه ساختم.

پس بپرهیز که به عقیده ویژه ای مقید باشی و به ماسوای آن کفر ورزی! که [در این صورت] خیر فراوانی از دست می رود، بلکه علم به واقع از تو فوت می شود. بنابراین، همچون هیولا پذیرای همه صُوَر معتقدات باش؛ زیرا خدای متعال وسیع تر و بزرگ تر از آن است که عقیده ای خاص او را محصور سازد، چه او می فرماید: «هرکجا رو کنید، همان جا وجه خداست» در این سخن، جایی از جاها را نیاورد و ذکر کرد که [در همه جا] وجه خداست؛ و وجه شیء،

۱- . فصوص الحکم: ۱۱۳ - ۱۱۴.

حقیقت آن است... .

پس روشن شد که خدای متعال در فراروی هر جهتی هست و این در هرسو بودن جز در اعتقادات نمی باشد. پس هر گرایش و اعتقادی درست است و هر اعتقاد درستی پاداش دارد و هر آن که پاداش داده شود سعادت مند می باشد و هر سعادت مندی مورد خشنودی است.

و اگر کسی زمانی را در آخرت به شقاوت گذراند [نقصی به شمار نمی آید؛ زیرا به وجدان حس می کنیم] که اهل عنایت [و کسانی که مورد توجه خدایند] با اینکه می دانیم آنان سعادت مند و اهل حق اند، در حیات دنیا بیمار می شوند و رنج و درد می کشند.

بنابراین [می توان گفت که] این دردها و رنج ها در حیات آخرت در جایی که جهنم نامیده می شود، به بعضی از بندگان خدا می رسد و با وجود این، هیچ یک از اهل علم کسانی که واقع امور را با کشف دریافتند قطع ندارد که در آن دنیا نعمت های ویژه ای برای آنان نباشد.

این نعمت ها یا به رهایی از درد و رنجی است که در خود می یابند، پس نعمتشان راحتی از آن درد می باشد یا نعمت جداگانه و افزونی - مانند بهره مندی بهشتیان در بهشت - به آنها می رسد، والله اعلم.(۱)

۱- . ابن عربی اعتقاد دارد که سخنانش همه از سوی پیامبر(به او القا می شود! وی در آغاز «فصوص الحکم، ص ۴۷» می نگارد: اما بعد، من در دهه آخر محرم سال ۶۲۷ ق در قلعه دمشق در مُبَشِّره ای (رؤیای بشارت دهنده) رسول خدا را دیدم که به دستش کتابی بود و به من گفت: این کتاب «فصوص الحکم» است! آن را بگیر و به مردم برسان تا سودمندشان افتد. گفتم: فرمانْ بَرِ خدا و پیامبر و اولوا الأمر از خودمان می باشم؛ چنان که به آن امر شدیم. شگفت آور و تأمل برانگیز است که ابن عربی با این همه ادعا می گوید: «مات رسول الله(و ما نص بخلافه عنه إلی أحد و لاعیّنه...» ؛ رسول خدا(از دنیا رفت بدون اینکه بر خلافت کسی تصریح کند و هیچ کس را تعیین نفرمود ... (فصوص الحکم: ۱۶۳). آقای حسن زاده آملی در ذیل این عبارت در «ممد الهمم، پاورقی، ص ۴۱۰» می نگارد: شک نیست که رسول اللّه برای خود وصی تعیین فرمود و آن امیر المؤمنین علی علیه السلام بود. چنانکه شک نیست که رسول اللّه در حین ارتحال تعیین خلیفه نفرمود. زیرا چون قلم و کاغذ خواست، عمر گفت: کتاب خدا ما را کافی است« و ان الرجل لیهجر» و کار به مشاجره و نزاع در حضور رسول اللّه کشید به تفصیلی که در کتب فریقین مذکور است. در عین حال رسول اللّه می دانست که در میان امتش کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت جانشین آن جناب است و اگر خیلی جمود و سماجت در ظاهر لفظ بشود باید گفت که شیخ صاحب عصمت نبود، و در اول کتاب تصریح کرد که گفت من رسول و نبی نیستم ولی وارثم و حارس آخرتم و چون صاحب عصمت و رسول و نبی نیست، کشف او را که أخذ از حق تعالی است به حسب معتقد و سوابق انس و الفت اشتباهی روی آورد. کلام ابن عربی صراحت در عدم تعیین خلیفه از جانب رسول خدا(دارد و لذا جناب آقای حسن زاده در صدد توجیه آن بر آمده است و لکن توجیه مذکور (عدم تعیین هنگام موت) درست به نظر نمی رسد. چون عبارت ابن عربی که در ادامه

عبارت فوق می گوید: «لعلمه أنّ فی أمته من یأخذ الخلافه عن ربّه فیکون خلیفه عن الله مع الموافقه فی الحکم المشروع. فلمّا علم ذلک لم یحجر الأمر» به طور اطلاق تعیین خلیفه را نفی می کند. زیرا جمله «لم یحجر الأمر» اشاره دارد به اینکه پیامبر از خلافت هیچ کس منع نکرد در حالی که تعیین فردی به عنوان خلیفه سبب منع از خلافت دیگران خواهد بود. ناگفته نماند که دو اشکال در اینجا به نظر می رسد، اول اینکه: اگر این کشف از حق تعالی است، اشتباه در آن معنا ندارد، دوم اینکه: با عبارت اول – که کل کتاب از پیامبر اکرم(است – سازگار نیست. با این وجود جای بسی تعجب است که این کتاب (فصوص الحکم) بقدری مورد اعتماد شارحان است که در بیان رؤیای مؤلف می نویسند: این بیان عذرخواهی است از ابراز آنچه که یافته؛ زیرا عارف سالك باید امین الله باشد و اَسرار دوست را آشکار نکند. اما عذرخواهی می کند که اگر من اظهار کردم به فرمان رسول مأمور بودم. (شرح قیصری، ص ۳۰۸). و نیز شارح فصوص در ممدالهمم (پانویس، ص ۸) می نگارد: در جایی وارد است که به چشم باطن خود دیدم که آن مبشره – رؤیای صالحه – را خدای متعال به من نمود (نه من خواستم) پس جمال مثالی پیغمبر را دید (نه مادی خارجی را). یعنی مطالب این کتاب از اسرار است لکن چون مؤلف، مأمور به گفتن بوده بیان کرده است. بد نیست در اینجا برخی از اسرار این کتاب را نقل کنیم: الف) ایمان فرعون و قبض روح او در حالی که طاهر و مطهر بود: (فقبضه طاهراً مطهراً لیس فیه شی ء من الخبث لأنه قبضه عند إیمانه قبل أن یکتسب شیئاً من الآثام. و الإسلام یَجُبُّ ما قبله. و جعله آیه علی عنایته سبحانه بمن شاء حتی لا ییأس أحد من رحمه الله، {فإنه لا یَیْأَسُ من رَوْحِ الله إِلَّا الْقَوْمُ الْکافِرُونَ}. فلو کان فرعون ممن یئس ما بادر إلی الایمان؛ «فصوص الحکم، ص ۲۰۱»). نقد و اشکالات این بیان را در«رساله ایمان فرعون»در ضمن«سه رساله در نقد عرفان»اثر میرزای قمی ببینید. ب) ابن عربی در برداشت از آیه شریفه: {مِمَّا خَطِیئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا} ؛ سرانجام همگی به خاطر گناهانشان غرق شدند و در آتش دوزخ وارد گشتند (سوره نوح آیه ۲۵) می گوید: فغرقوا فی بحار العلم باللّه، وهو الحیره، {فَأُدْخِلُوا ناراً} فی عین الماء(فصوص الحکم، فص نوحی، ص۷۳)؛ و قیصری در شرح آن می نویسد: خطیئات از خطوه گرفته شده و مقصود این است که قوم نوح گام هایی استوار برداشتند و در دریاهای معرفت غرق شده و آتش محبت را چشیدند (شرح قیصری، ص: ۵۲۹ – ۵۳۰). شایان ذکر است که ابن عربی در ذیل عبارت متن و نیز در موارد دیگری از فصوص الحکم (ص۱۹۰ و ص ۲۱۴) می گوید: «و الله اَعلم»! این جمله، با کشف و باوری که وی اذعان می دارد سازگار نمی افتد؛ زیرا به طور معمول، این عبارت، در جایی به کار می رود که شخص به قطع و یقین نرسد و احتمال دیگر نیز مطرح باشد یا به ذهن کسی بیاید.

پیداست که ابن عربی، در این سخن، بیان می دارد که هر عقیده ای درست است و انسان را به حقیقت می رساند و مشمول عنایات خدا می سازد و موجب بهره مندی از نعمت هایش در سرای آخرت می شود (هرچند ممکن است چگونگی این بهره مندی نسبت به افراد متفاوت باشد).

در این دنیا هرکس بر اساس بینش خود به خدا اعتقاد می یابد و به ردّ باور دیگران می پردازد که این خود اسائه ادب به ساحت الهی است؛ زیرا آن اعتقاد نیز درست می باشد و شخص از زاویه دید خودش آن را [ناآگاهانه] نفی می کند.

به نظر ابن عربی، هرکس در این دنیا، به هر گونه ای به خدا معتقد باشد، در آخرت خدا را همان طور می یابد و اینکه در قیامت، درجات مختلف است به جهت تفاوت اعتقادات در این دنیاست؛ زیرا خدا در آخرت به صورت اعتقادی که هر کس دارد، برایش تجلّی و ظهور می یابد. مباد که انسان عقیده خاصی را درست بداند و به عقاید دیگر کفر بورزد که در این صورت خیر فراوانی را از دست می دهد؛ زیرا آنچه را که شخص دریافته تنها بُعد و لایه ای از حقیقت است و دیگران اَبعاد دیگری را دریافته اند.

به تعبیر بعضی از به اصطلاح روشن فکران جدید همه صراط ها مستقیم است و همه در هدف به یک حقیقت می رسند [مانند کسان زیادی که از اطراف دامنه های یک کوه بزرگ به سوی قله در حرکت اند].

آدمی باید مانند هیولا، پذیرای هر عقیده ای باشد و همه را درست بداند و بپرهیزد از اینکه خدا را در آیین و عقیده خاصی منحصر سازد؛ زیرا خدا وسیع تر و بزرگ تر از این است که عقاید گوناگون بتوانند او را محصور سازند.

هر عقیده ای همان وجه الله و جهتِ الهی و مرضی اوست.

آن گاه، در پایان، بهشت و دوزخی را به تصویر می کشد که در واقع نفی جهنم است و همه از آتش نجات می یابند و همه چیز به خوبی و خوشی فرجام می یابد.

آقای حسن زاده آملی در «ممدالهمم» سخنی در ارتباط با آیه مذکور دارد که ذکر آن، عبارتِ ابن عربی را روشن تر می سازد و از وجود این گونه گرایش ها در زمان حاضر حکایت می کند. وی می نویسد:

اینکه قیصری گفته است: هر موجودی وجه خاصی به حق دارد مراد این است که عنوان مُظهِر و مَظهر و مطلق و مقید است...

این نکته را درباره انیّت، مرحوم آخوند در اسفار آورده است. پس انیّت حق تعالی غیر از انیّت صادر اول است – نه غیری که مباین با او باشد – و انیّت

جبرئیل غیر از انیّت میکائیل است و هکذا، و چون هر انیّتی وجهه حق تعالی و به تعبیر قرآن شریف وجه الله است {فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله} (بقره: ۱۱۵) جناب آخوند در اوایل اسفار فرق بین خالق و مخلوق را به مطلق و مقید گذاشته است که مقید، عین ارتباط به مطلق است.

از این روی رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمود:

وَالَّذِی نَفسُ محمَّد بِیَدِه، لَو أنَّکُم دُلِّیتُم بِحَبْل إلی الأرض السُفلی لَهَبَطَ علی الله؛

سوگند به کسی که جان محمد در دست اوست، اگر به ریسمانی به سوی پایینترین قسمت زمین آویخته شوید، بر خدا فرود می آید.

و این حدیث را تِرمِذی به تفصیل در کتابش آورده است.

و عارفی به این نکته دقیق، چنین اشاره دارد:

عاشقی دید از دل پرتاب*** حضرت حق تعالی اندر خواب

دامنش را گرفت آن غم خور*** که ندارم من از تو دست دگر

چون درآمد زخواب خویش درویش*** دید محکم گرفته دامنِ خویش(۱)

نقد و بررسی

سخن ابن عربی و گرایش های جدیدی که به عنوان پلورالیزم (کثرت گرایی) مطرح است از نظر عقل و نقل بر بنیان درستی استوار نمی باشد. بلکه خلاف ضرورت عقل و نقل است.

عقاید گوناگون در بسیاری از موارد به تضاد و تناقض می انجامد. اگر همه آنها درست باشد، لازمه آنها اجتماع نقیضین و ضدین است که در بطلان آنها شکی وجود ندارد.

اشکال

۱- . ممدالهمم: ۷۱ – ۷۲.

در این باره سه اشکال مطرح شده است:

۱. اگر تنها یک مکتب حق باشد و دیگر مسلک ها و مرام ها باطل انگاشته شود، هدایت گری خدا معنای درستی نمی یابد؛ زیرا بدان معناست که خدا تنها مردمان اندکی را هدایت می کند و دیگران از هدایت خدا به دور می مانند.

۲. در فرض مذکور، زحمات انبیا و کوشش های آنها، بی فایده و پوچ می شود؛ چون گروه بسیار کمی از مردمان، راه درست را می یابند و گروه بسیاری به کژراهه می روند و شیوه باطل را می پیمایند.

۳. مسئله عقلانیت در جهان خلقت و آفرینش آدمیان خدشه دار می شود و بدان معناست که خدا کارخانه بزرگی به نام جهان را آفریده که بسیار پیچیده و ظریف و دقیق است، لیکن تولیدات سالم و بی نقص آن بس اندک اند و این کارگاه عظیم پیوسته محصولات معیوب و خراب تولید می کند.(۱)

پاسخ

در پاسخ اشکالات مذکور می توان گفت:

اولاً: اینکه خدا هادی است و هدایت می کند بدان معناست که راه را می نمایاند، و انحراف خلق به خودشان مرتبط است، کما اینکه خدا کسی را به پیمودن راه درست مجبور نمی سازد.

ثانیاً: مجاهدت های پیامبران الهی درجای خودش محفوظ است؛ شریعت انبیای پیشین دارای محدوده زمانی ویژه می باشد و هر یک از آنها به آمدن پیامبر بعد، مقید است. حال اگر کسی مستضعف فکری باشد و به اسلام نگراید، عقیده باطل دارد، هرچند دوزخی نمی باشد.

ثالثاً: کسانی که به آئین حق نمی رسند، لیکن عقلانیت خود را به کار می برند

۱- . رد نظریه پلورالیزم در گفتار حضوری استاد سیدان با یکی از دانشوران مدافع آن مطرح شده است.

و به میزان خرد ورزی شان کارهای شایسته و نیک می کنند، پس از مرگ در مسیر تکامل قرار می گیرند و رشد و تعالی می یابند و به کمال می رسند به شرط آنکه در دنیا نسبت به حق و حقیقت لجاج و عناد نورزند و در پیدا کردن حق و رهنمون به آن، مقصر نباشند.

دلایل نقلی

اینکه همه راه ها و آیین ها نجات بخش اند و همه عقاید درست می باشند، برخلاف تعالیم وحیانی است و قرآن و احادیث بر پوچی چنین گرایش ها و باورهایی گویاست و هرکس با اندکی تأمل می تواند دریابد که هر شیوه و مسلکی نمی تواند انسان را رستگار سازد و همه راه ها آدمی را به مقصود نمی رساند.

در سوره حمد می خوانیم:

{اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیمَ * صِرَاطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ غَیرِْ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّین}(۱) ؛

خدایا ما را به راه راست هدایت کن؛ راه کسانی که به آنها نعمت دادی، نه راه کسانی که بر آنان خشم گرفتی و نه راه گمراهان.

در این آیه، افراد به سه دسته تقسیم شده اند، و از آنها تنها یک دسته در صراط مستقیم اند، نه اینکه هرکس هر عقیده ای پیدا کند و به هر راهی که رود، در راه مستقیم قرار دارد و به کمال مطلوب دست می یابد!

و در آغاز سوره بقره آمده است:

{ذَٰلِکَ الْکِتَبُ لَا رَیْبَ فِیهِ هُدًی لِّلْمُتَّقِینَ * الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِالْغَیْبِ وَ یُقِیمُونَ الصَّلَوهَ وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ یُنفِقُونَ * وَ الَّذِینَ یُؤْمِنُونَ بِما أُنزِلَ إِلَیْکَ وَ مَا أُنزِلَ مِن قَبْلِکَ وَبِالْآخِرَهِ هُمْ یُوقِنُونَ * أُوْلَئکَ عَلَی هُدًی مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَئکَ هُمُ

۱- . سوره فاتحه (۱) آیه ۶ - ۷.

الْمُفْلِحُون}(۱) ؛

بی گمان این کتاب از جانب خدای متعال است و آموزه های آن استوار و تردیدناپذیرند.

این کتاب، هدایت برای پرهیزکاران است؛ آنانی که به غیب ایمان می آورند ونماز را به پا می دارند و از آنچه روزی شان کرده ایم انفاق می کنند، و کسانی که به آنچه که بر تو نازل شده و بر کسان پیش از تو فرود آمده و به (رستاخیز) آخرت، یقین دارند.

اینان اند که بر هدایتی از پروردگارشان اند، و اینان همان کسانی اند که رستگارند.

این آیات نیز به روشنی کسانی را که اهل رستگاری اند مشخص می سازد و ویژگی آنها را برمی شمارد و سیاق آن آشکار می سازد که دیگر مردمان و آنان که فاقد این صفات باشند رستگار نمی شوند.

و در سوره «عصر» می خوانیم:

{وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْانسَانَ لَفِی خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِینَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ وَ تَوَاصَوْاْ بِالْحَقّ ِ وَ تَوَاصَوْاْ بِالصَّبر}(۲) ؛

سوگند به عصر که انسان در زیان و خسران است مگر کسانی که ایمان آوردند و عمل صالح انجام دادند و یکدیگر را به حق فراخواندند و به صبر سفارش کردند.

پس کسانی که درحیطه ایمان درنیایند و عمل صالح انجام ندهند و حق مدار و شکیبا نباشند و مردم را به حق و صبر توصیه نکنند، زیان کارند و سودی عایدشان نمی شود.

و نیز در سوره بقره آمده است:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲ - ۵.

۲- . سوره عصر (۱۰۳) آیه ۱ - ۳.

{فَإِنْ ءَامَنُواْ بِمِثْلِ مَاءَامَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَواْ وَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاق}(۱)

اگر آنان آن چنان که شما ایمان آوردید، ایمان آورند، هدایت می یابند؛ و اگر روی گردانند (و مثل شما ایمان نیاورند) جز این نیست که در چند دستگی و ناسازگاری خواهند ماند.

همچنین در آیات فراوانی، بت پرستی و شرک - به شدّت - نفی شده و کژراهه ای به شمار آمده است که انسان را دوزخی می سازد و از هر خیر و سعادتی محروم می کند و پیامدی جز فلاکت، تباهی و هلاکت ندارد:

{وَ لَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُون}(۲) ؛

اگر شرک بورزند، اعمالی را که انجام داده اند از دستشان می رود وهیچ می شود.

{قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ الله وَ لَا أُشْرِكَ بِه}(۳)؛

بگو: همانا من امر شدم که خدا را بپرستم و به او شرک نورزم.

{مَن يُشرِكْ بِالله فَقَدْ حَرَّمَ الله عَلَيْهِ الْجَنَّهَ وَ مَأْوَاهُ النَّار}(۴)؛

هرکه به خدا شرک بورزد، خدا بهشت را بر او حرام می گرداند.

{وَ مَن يُشرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً}(۵) ؛

هرکه به خدا مشرک شود، در گمراهی بس دوری فرو می افتد.

{إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيم}(۶)؛

به راستی شرک ظلمی بس بزرگ است.

{إِنَّ الله لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِه}(۷) ؛

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۳۷.

۲- . سوره انعام (۶) آیه ۸۸ .

۳- . سوره رعد (۱۳) آیه ۳۶.

۴- . سوره مائده (۵) آیه ۷۲.

۵- . سوره نساء (۴) آیه ۱۱۶.

۶- . سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۳.

۷- . سوره نساء (۴) آیه ۴۸ و ۱۱۶.

خدا شرک به خودش را نمی آمرزد.

{سُبْحَانَهُ وَ تَعَالیَ عَمَّا یُشْرِکُون}(۱) ؛

خدا منزه و متعالی است از شرکی که آنها می ورزند.

همچنین روایات زیادی در این راستا وجود دارد، که در بحث های پیشین به بعضی از آنها اشاره شد.

بررسی یک حدیث

برخی از کسانی که مسئله قرائت های مختلف از دین را مطرح می سازند و از صراط های مستقیم و کثرت گرایی سخن می گویند، گاه بخشی از یک حدیث را می آورند و آن را تأییدی برای درستی این نوع گرایش قرار می دهند.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمودند:

لو عَلِمَ الناسُ کیف خَلَقَ اللهُ تبارک و تعالی هذا الخلقَ، لَم یَلُم اَحدٌ اَحداً؛(۲)

اگر مردم می دانستند که خدای متعال چگونه خلق را آفرید، هیچ کس اَحَدی را سرزنش نمی کرد.

براساس این حدیث، تکفیرها و نسبت بی دینی و عقاید نادرست به دیگران ناشی از جهل و نابخردی است، اگر انسان به درک و فهم درست دست یابد، همه عقاید را محترم می شمارد و هیچ کس را به جهت گرایش اعتقادی اش سرزنش نمی کند. همه باورها در جای خودش درست وصواب است و موضع گیری در برابر دیگر آیین ها و مسلک ها، رفتاری نادرست و خطا می باشد. پیداست که این سخن نمی تواند درست باشد؛ زیرا در قرآن می خوانیم:

۱- . سوره روم (۳۰) آیه ۴۰.

۲- . اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

{تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَب}(۱) ؛

نابود باد دو دست ابولهب و هلاکت او را سزاست.

{وَ لَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا}(۲) ؛

خدایا، ظالمان را جز هلاکت میفزا.

{فَلَعْنَةُ الله عَلىَ الْكَفِرِين}(۳) ؛

پس لعنت خدا بر کافران باد.

قرآن کسانی چون فرعون و هامان را نام می برد و پیشوایان و گروه هایی را یاد می کند که خودشان گمراه بودند و مردمان را به گمراهی کشاندند و دوزخی ساختند، و هشدار می دهد که برخی از مردمان اگر در زمین سیطره یابند به نابودی حرث و نسل می پردازند و در زمین تباهی می آفرینند و مردمان را به بردگی وامی دارند و از راه رشد و صلاح باز می دارند. و انسان های با ایمان را کسانی می داند که در برابر کافران موضع گیری شدیدی دارند، و نرمش در برابر دیگر مکتب ها و مرام های باطل را نشانه تزلزل ایمان و نفاق برمی شمارد و اعلان می دارد که آیین هایی چون یهود هرگز مسلمانان را برنمی تابند مگر اینکه به دینِ آنان بگروند.

بنابراین، صواب بودن همه آیین ها و گرایش ها برخلاف رهنمودهای قرآنی و حدیثی است و یافته های جامعه شناسی، روان شناسی، مردم شناسی و شناخت ادیان، تاکنون چنین مدینه فاضله ای را که افراد مختلف با گرایش های دینی گوناگون در صلح و صفای کامل و بی هیچ دغدغه ای در کنار هم زندگی کنند و معاشرت داشته باشند و پیوند فامیلی برقرار کنند ثابت نکرده است و در جایی از جهان

۱- . سوره مسد (۱۱۱) آیه ۱.

۲- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۸.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۸۹ .

موجود نیست.

افزون بر این، حدیث مذکور بیان گر چنین معنایی نمی باشد، بلکه بخشی از حدیثی است که به تفاوت استعدادها و ظرفیت های انسان ها اشاره می کند.

یحیی بن اَبان از شهاب نقل می کند که گفت: شنیدم امام صادق (علیه السلام) می فرمودند: «اگر مردم می دانستند که خدای متعال چگونه این خلق را آفرید، اَحَدی اَحَدی را نکوهش نمی کرد!» (شهاب می گوید) گفتم: خدا کارت را سامان دهد، این کار چگونه بوده است؟ امام (علیه السلام) فرمودند:

إنّ الله تبارک و تعالی خلق اَجزاءً بَلَغَ بها تسعةً و أربعین جزءاً، ثُمَّ جَعَلَ الأجزاءَ أعشاراً، فجَعَلَ الجزءَ عَشرةَ أعشار. ثُمَّ قَسَمَه بین الخلق، فجَعَلَ فی رجل عُشرَ جُزء، و فی آخر عُشرَی جُزء حتّی بَلَغَ به جزءاً تامّاً، و فی آخر جزءاً و عُشرَ جزء، و آخر جزءاً و عُشرَی جُزء، و آخر جزءاً و ثلاثةَ أعشار جزء حتّی بَلَغَ به جزئین تامّین ثُمَّ بحساب ذلک حتّی بَلَغَ بِاَرفَعِهم تسعه و أربعینَ جزءاً.

فمن لم یَجْعَلْ فیه إلاّ عُشرَ جُزء، لم یَقْدِر علی اَن یکون مثلَ صاحب العُشرَین و کذلک صاحب العُشرَینِ لا یکون مثل صاحب الثلاثه الأعشار، و کذلک من تَمَّ له جزء لا یَقْدِر علی اَن یکون مثل صاحب الجزئَین. و لو عَلِمَ النّاس أنَّ الله عزوجل خَلَقَ هذا الخلقَ علی هذا لَم یَلُم أحدٌ احداً؛(۱)

همانا خدای متعال اَجزایی را آفرید و آنها را به ۴۹ جزء رساند، پس هر جزء را ۱۰ قسمت نمود[که در مجموع به ۴۹۰ جزء کوچک تر تبدیل شدند] آن گاه آن اجزاء را میان خلق تقسیم کرد.

به شخصی یک دهم جزء داد و به دیگری دو دهم [و همین طور به فرد دیگر

۱- . اصول کافی ۲: ۴۴، حدیث ۱.

سه دهم و...] تا اینکه [بهره کسی را] به یک جزء کامل رسانید [و به همین ترتیب] به فرد دیگر یک جزء و یک دهم جزء و به دیگری یک و دو دهم جزء و شخص دیگر یک و سه دهم داد تا اینکه [نصیب کسی را] دو جزء گردانید و به همین ترتیب، تا اینکه به عالی ترین آنها ۴۹ جزء داد. پس کسی که یک دهم جزء دارد مانند کسی که از دو دهم جزء برخوردار است نمی باشد و نیز دارنده دو دهم مانند صاحب سه دهم نخواهد بود و کسی که یک جزء کامل دارد چونان کسی که دو جزء دارد نیست. اگر مردم می دانستند که خدای بزرگ، مردم را چنین آفریده، هیچ کس دیگری را نکوهش نمی کرد.

مرحوم مجلسی در شرح این حدیث می گوید:

مقصود از اینکه: «هیچ کس، دیگری را سرزنش نمی کرد» یعنی در نفهمیدنِ نکات دقیق و کوته فهمی در بعضی معارف [الهی] او را نکوهش نمی کرد، یا در به دست نیاوردن فضیلت ها و اخلاق نیک و به جا نیاوردن نوافل و مستحبات، او را نکوهش نمی کرد. وگرنه چگونه ممکن است بر ترک فرائض و واجبات و انجام کبائر و محرمات، سرزنش نباشد؟!

خدای متعال، بندگان را به اندازه توانایی شان مکلّف ساخت، و آنان در ارتکابِ معاصی و در ترک واجبات مجبور نمی باشند، لیکن امکان دارد در ظرفیتِ بعضی از آنها معرفت دقایق امور و اَسرار پیچیده، موجود نباشد به همین جهت، مردم به آنها تکلیف نشده اند.

و همچنین در به دست نیاوردن بعضی از مراتب اخلاص و یقین و دیگر مکارم، مذمت نمی شوند؛ زیرا تکالیف الهی نسبت به بندگان به حسب قابلیت ها و استعدادهای آنهاست.(۱)

بنابراین، مقصود از این حدیث این است که درجات و استعدادهای افراد مختلف است؛ بعضی به آسانی مطلبی را می فهمند و نکات ظریف و دقیق را

۱- . بحارالانوار ۶۶ : ۱۶۵.

درمی یابند و دریافت های ژرف و بینش های آینده نگر و طرح های ابتکاری دارند و تیزبین و باهوش اند و بعضی چنین نیستند و از هرکس نباید انتظار همه امتیازات و فضایل نیک را داشت.

مراتب بالای یقین و اوج درجات اخلاص نیز ظرفیت های ویژه ای را می طلبد(۱) و هرکس نمی تواند محرم اَسرار باشد.

البته تکالیف همگانی الزامی، درجای خود محفوظ است و همه توانایی انجام آن را دارند. و اینکه چرا خدا به بعضی بیش از دیگران تفضُّل فرموده و او را مورد عنایت قرار داده است، به جهت مصالحی می باشد که ما نمی دانیم و نمی توان آن را ظلم به شمار آورد؛ زیرا اختلاف در اعطای تفضُّلات - که به علم الهی مربوط است - ظلم بر کسی نیست. وانگهی، ممکن است این تمایزها به اختیار خود افراد در عالَم ذَرّ صورت گرفته باشد، و پیداست که اختیار مُعَلَّل به علتی دیگر نمی شود - زیرا در آن صورت اختیار نخواهد بود - پس بخشی از این اختیار(دراین عالَم) بروز می یابد که همان تفضُّلات و دیگر چیزهاست.

یادآوری لازم

برخی، آنان را که بر مراجعه به اَخبار - در مسائل اعتقادی - اِصرار می ورزند، به اخباری گری متهم می سازند. این کار، شیوه ای ناجوانمردانه و سخنی نابجا و خام می باشد؛ زیرا رجوع به قرآن و روایات و اهمیت دادن به آنها برای مؤمن، کمالِ افتخار است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) همواره در طول بعثت به آن فرامی خواند و از مردم می خواست که آموزه های وحیانی را ملاک اعتقاد و رفتار و کردارشان قرار دهند و دین را از خود دین برگیرند.

۱- . نقل کرده اند آن گاه که به میرزای شیرازی خبر دادند که همه مجتهدان عصر بر اَعلم بودن شما اتفاق دارند و اذعان می کنند که شما از همه برتر و اَولی هستید و می بایست مرجع تقلید باشید، اشک های ایشان برگونه اش جاری شد و گفت: به خدا سوگند، فکر نمی کردم به چنین گرفتاری ای مبتلا شوم! (فوائد الرضویه: ۴۸۴).

این شیوه مراجعه به اخبار و محور قرار دادن کلام قرآن و معصومین (علیهم السلام) از اخباری گری اصطلاحی - که به معنای نفی تقلید و مبانی قطعی اصولی است - متمایز می باشد.

همچنین روشن است که در مواردی، از ظواهر تعالیم وحیانی آموزه هایی به نظر می رسد که اصولِ دین آنها را برنمی تابد و یا برخلاف حکم عقل قطعی است؛ در این موارد خودِ وحی به تأویل آن پرداخته است. نمونه هایی از آنها را می توان در تأویل آیات:

{وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی}(۱) ، {وَ جَاءَ رَبُّکَ}(۲) و {إِلَیَ رَبِّها نَاظِرَه}(۳) مشاهده کرد.(۴)

و نیز باید توجه داشت که بخشی از اصول عقلی قطعی که در فلسفه مطرح است، تردید ناپذیر می باشد، با آنهاست که می توانیم معارف وحیانی و توحیدی را روشن سازیم، با منکران خدا بحث کنیم و استدلال آوریم و آیات و روایات دشوار را بفهمیم و تبیینی درست از آنها ارائه دهیم و نکات ظریف و دقیق را دریابیم. نیاز معلول به علت، محال بودن اجتماع نقیضین، استحاله دور و تسلسل و پیروی نظم دائمی از ناظم آگاه و توانا و... از آن جمله اند. این اصول عقلی در انحصار فلاسفه نیست، بلکه همه عقلای عالَم از آنها استفاده می کنند و در امور مختلف آنها را به کار می برند.

آری، آن دسته از مسائل فلسفه که بحث های نظری و اختلافی است نباید مسلم انگاشته شود. اصالتِ وجود، وحدت وجود، وحدت تشکیکی و اطلاقی، قاعده «الواحد» ...که زیربنای سنخیت میان خدا و خلق، اتحاد علم و اراده حق، قِدَم عالَم، معاد مثالی و... می باشد، پذیرفتنی نیست.

۱- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳- . سوره قیامت (۷۵) آیه ۲۳.

۴- . تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳ ؛ و ۵: ۶۵۶ ؛ و ۵: ۵۳۷ - ۵۳۸.

آیه هشتم: وَ لا تَدْعُ مَعَ اللّهِ...

اشاره

قال الله تعالی:

{وَلاتَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}

سوره قصص (۲۸) آیه ۸۸.

و معبود دیگری با خداوند مخوان، خدایی جز او نیست،

جز وجه [ذات یا دین و آئین] او همه چیز نابود شونده است.

فرمان از آنِ اوست و به سوی او بازگردانیده می شوید.

در این آیه می فرماید: همراه خداوند، دیگری را مخوان و جمله {لاـ إِلهَ إِلَّا هُوَ} در حکم تعلیل جمله قبل می باشد؛ یعنی همراه خداوند، دیگری را نخوان، به این علت که اصلاً غیر از خداوند واحد، خدای دیگری نیست (تا از او تقاضائی شود).

جمله {کلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ} در مقام تبیین صدر آیه می باشد؛ یعنی چون جز وجه او همه چیز هالک و فانی است و چیزی که فانی می شود و از بین می رود نمی تواند إله باشد، پس الهی جز او نیست و غیر او را مخوان.

محل بحث بیشتر این قسمت از آیه می باشد که می فرماید: {کلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَهُ}؛ در این زمینه، نظرات متفاوتی وجود دارد که ابعاد آن از نظر لغت، روایات و تفسیر روشن خواهد شد.

لغت

در ذیل آیه قبل (سوره بقره، آیه ۱۱۵) معانی «وجه» بیان شد، لذا نیازی به تکرار نیست. در اینجا فقط واژه «هلاک» را بررسی مختصری می کنیم:

راغب در مفردات، وجوهی را در شرح کلمه هلاک ذکر می کند، از جمله: مفقود شدن، فساد و استحاله و موت؛ و برای هر یک از این معانی به آیاتی استشهاد می کند، آن گاه در وجه چهارم می گوید:

بطلان الشی ء من العالَم و عدمُه رأسا، و ذلک المسمّی فناءً المشار إلیه بقوله: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه}(۱)؛

۱- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) : ۸۴۳ ۸۴۴.

هلاک، یعنی نابود شدن چیزی از عالَم و از بین رفتنش از اصل و ریشه، همان که «فنا» نامیده می شود و این سخن خدای متعال که: «هر چیزی نابود می شود مگر وجه خدا» به آن اشاره دارد.

روایات

۱. در کتاب احتجاج از امیرالمؤمنین (علیه السلام) در حدیثی طولانی روایت شده که فرمود:

واما قوله: {کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلّا وَجْهَه} فالمراد کل شیء هالک إلّا دینه؛(۱)

مقصود این است که هرچیزی نابود می شود مگر دین خدا.(۲)

۱- . احتجاج طبرسی۱ : ۳۷۷ ؛ تفسیر کنز الدقائق ۱۰: ۱۱۲ ؛ تفسیر المیزان ۱۶: ۹۵ ؛ شایان ذکر است که امام علیه السلام در ادامه می فرماید: مراد دین است؛ زیرا محال است هر چیزی از خدا نابود شود و وجهش بماند.

۲- . درباره آیه شریفه، مرحوم قاضی سعید قمی - شارح کتاب توحید صدوق مطلبی دارد که حاصلش چنین است: در آیات و احادیث بسیاری به خداوند متعال نسبت اعضا و قوای جسمانی داده شده است، مثلاً گاهی نسبت هیئت و هیکلِ انسان داده شده؛ مانند حدیث: «الشاب الموفق» (اصول کافی ۱: ۱۰۰) و گاهی نسبت صورت به خداوند داده شده است؛ مانند حدیث: «...خَلَقَ الله آدمَ علی صورته» (توحید صدوق: ۱۰۳) [اغلب این احادیث در کتب عامه آمده است و در روایات شیعه مورد نقد یا تأویل قرار گرفته است] و گاهی نسبت وجه به خداوند داده شده است؛ مانند آیه: {کلُّ شیْءٍ هَالِکٌ إِلَّا وَجْهَه} و... . در این زمینه گروهی به ظواهر احادیث اخذ کرده اند و گمراه شدند و قائل به تجسیم و تشبیه شدند، و عده ای متحیر شدند، و عده ای به قیاس و تفسیر به رأی گرفتار شدند، لکن همگی خطا رفتند. آنگاه بعد از بیان دو قاعده در باب وضع الفاظ، می گوید: وجه در وضع الهی به چیزی گفته می شود که مواجهه با شیء باشد؛ مثل اینکه وجه کتاب، به چیزی گفته می شود که به شما امکان قرائت آن را بدهد و وجه خداوند، هم به چیزی گفته می شود که توجه و التفات به خداوند بدهد به نحوی که در این توجه سالک مواجه شود با خداوند و این معنا فقط با انبیا و اولیا تطبیق می دهد؛ زیرا ایشان سبب اقبال خلق به خداوند هستند و ممکن است دین باشد؛ زیرا طریق ایشان همان دین است و منطبق بر دین می باشد. (شرح توحید صدوق (قاضی سعید قمی) ۲: ۵۱۵ - ۵۲۴، ذیل باب تفسیر آیه: {کل شیء هالک إلّا وجهه}، شرح حدیث اول).

۲. در حدیث صحیح سیف بن عمیره آمده است که از امام صادق (علیه السلام) درباره این سخن خدای متعال: {کُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} سؤال شد؟

حضرت فرمود: دیگران در تفسیر آن چه می گویند؟ (راوی می گوید) گفتم: می گویند: جز وجه خدا همه چیز نابود می شود! حضرت فرمود:

سبحان الله لقد قالوا قولاً عظیماً انَّما عنی بذلک وجه الله الَّذی یؤتی منه؛(۱)

سبحان الله! گفتار بزرگی به زبان آوردند! همانا مقصود وجهی است که باید از آن داخل شد.

یعنی مراد، ما اهل بیت هستیم؛ زیرا مخلوقین به واسطه ائمه (علیهم السلام) رو به سوی خدا می کنند.(۲)

۳. و به همین معنا و مضمون صحیحه صفوان الجمال است که از امام صادق (علیه السلام) در مورد این کلام خدای عزوجل: {کُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} سؤال می شود؟ آن حضرت فرمود:

مَن أتَی اللهَ بِما اُمِرَ بِه مِن طاعَهِ محمَّد(۳) (صلی الله علیه و آله) فَهُو الوجْهُ الَّذی لایَهلکُ

۱- . اصول کافی ۱: ۱۴۳، حدیث ۱.

۲- . در توضیح این روایت ملاصالح مازندرانی - شارح کافی - می نویسد: اینکه امام علیه السلام فرمود: (لقد قالوا قولاً عظیماً) از این حیث بود که ایشان خالق را به مخلوقین تشبیه کردند و برای خالق وجه مشخصی تراشیدند. و اینکه حضرت فرمود: (انَّما عنی بذلک وجه الله الَّذی یؤتی منه) مرادشان این بود که آن وجه، همانا رسولان و اوصیای آنهایند؛ زیرا ایشان طریق إلی الله اند و انوار ربوبی به شمار می روند که اذهان خلایق به سبب ایشان نورانی می شود تا فیض حق را بپذیرند... (شرح اصول کافی ۴: ۲۱۸).

۳- . در توحید صدوق (ص۱۴۹ ، حدیث۳) عبارت: «و الائمه من بعده» نیز آمده است.

وكَذلك قال: {مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ الله}(۱)؛(۲)

هرکس برای خدا آنچه را که مأمور انجام آن است از طاعت محمد (صلی الله علیه و آله) بیاورد، پس این وجهی است که از بین نمی رود، و همچنین خداوند فرموده: «هرکس اطاعت رسول بنماید به حقیقت اطاعت خداوند نموده».

نتیجه آن که این دین حق است که می ماند و همه چیز نابود شدنی است.

۴. در توحید صدوق در تفسیر قول خدای تعالی: {كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَه} آمده است که امام (علیه السلام) فرمود:

كلُّ شيء هالك إلاّ من أخَذَ طريق الحق؛(۳)

مراد آیه این است که: همه چیز هلاک (و نیست) می گردد مگر کسی راه حق را برگیرد [و بپیماید].

۵. و عین این حدیث در محاسن برقی(۴) نقل شده است با این تفاوت که به جای «مَن أخذ طريق الحق» آمده است: «مَن أخذ طريق الذى انتم عليه»؛ یعنی همه چیز نابود می شود مگر راهی که شما بر آن پایدارید.

۶. در تفسیر قمی، از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که درباره: {كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} فرمود:

معنای آیه این نیست که همه چیز فانی می شود و وجه خدا باقی می ماند، خدا برتر از آن است که در وصف بگنجد، لیکن معنای آن چنین است:

كلُّ شيء هالك إلاّ دينه، و نحن الوجهُ الَّذى يُؤتى الله منه؛(۵)

۱- . سوره نساء (۴) آیه ۸۰.

۲- . اصول کافی ۱ : ۱۴۳ (باب النوادر) ، حدیث ۲.

۳- . توحید صدوق: ۱۴۹، حدیث ۲.

۴- . محاسن برقی ۱: ۱۹۹ حدیث ۳۰.

۵- . تفسیر قمی ۲: ۱۴۷؛ تفسیر کنز الدقایق ۱۰: ۱۱۱.

هرچیزی از بین می رود مگر دین خدا، و مقصود از وجه خدا ما هستیم، وجهی که باید از آن [سوی] خدا درآمد.

۷. عبدالسلام بن صالح هروی می گوید: به علی بن موسی الرضا (علیه السلام) گفتم: ای فرزند رسول خدا، معنای این خبر چیست که روایت می کنند: پاداش «لا إله إلاّ الله» نظر به وجه خدای متعال است؟ آن حضرت فرمودند:

یا اباصلت، مَن وَصَفَ الله تعالی بوجه کالوجوه، فقد کَفَرَ و لکن وجه الله تعالی انبیائه و رسله و حججه؛

هم الذین بهم یتوجه إلی الله عزّوجلّ و إلی دینه و معرفته... و قال - عزوجل {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه}؛(۱)

ای اَباصلت، هرکه خدای متعال را به وجهی چون وجوه، وصف کند کافر است، لیکن وجه خدای متعال، انبیا و فرستادگان و حجت های اویند؛ کسانی که به وسیله آنها سوی خدای بزرگ و دین و معرفتِ او توجه می شود... و [مقصود از وجه که] خدای متعال می فرماید: «هرچیزی هلاک می شود مگر وجه او» [آنهایند].

امام (علیه السلام) سخن کسانی که وجه را به معنای واقعی کلمه گرفتند برنتافت و فرمود: خداوند از آنچه آنها می گویند منزه است.

با توجه به روایات مذکور، چهار معنا در آیه محتمل است:

الف) «وجه» به معنای «دین» باشد؛

ب) «وجه» به معنای «الذی یؤتی الله منه» باشد؛

ج) «وجه» به معنای «من أخذ طریق الحق» باشد.

د) «وجه» به معنای «انبیا و رسل و ائمه معصومین (علیهم السلام)» باشد.

معانی فوق متقارب اند که قدر جامع آن چنانکه در روایت سوم بیان شد همان

۱- . توحید صدوق: ۱۱۷ - ۱۱۸، حدیث ۲۱؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام ۲: ۱۰۶، حدیث ۳.

جهتی است که به سمت خدا هدایت می کند و ازآن جهت بسوی خدا اقبال می شود.

باری، این روایات در صدد بیان مصادیق بارز و کامل آیه اند و معنای آن را در مورد خاصی حصر نمی کنند، پس اگر با تدبُّر در آیه، معنایی به ذهن برسد و نفی حدیث نکند و مخالف با محکمات قرآن و حدیث نباشد و با مُدرَک عقل بیِّن هم تخالف نداشته باشد طرح آن، اشکالی ندارد.

ممکن است کسی بگوید: ظواهر آیات حجت اند، و می توان با توجّه به ظواهر، معنای آیه را دریافت!

در جواب گوییم: ظواهر آیات به طور مطلق حجت نیستند. آری، زمانی که ظواهر، خلاف عقلِ صریح نباشند و روایاتی هم در مقام بیان مراد آیه (ولو در مقام ذکر بعض مصادیق) وارد نشده باشد، بی اشکال می توان به ظواهر عمل کرد وگرنه در مانند آیه: {وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِی}(۱) به طور قطع نمی توان به ظاهر عمل کرد؛ زیرا با توحید وحیانی ناسازگار است و باید آیه برخلاف ظاهر توجیه شود. البته در چنین مواردی خود وحی بهترین توجیه را نموده است.(۲)

دیدگاه مفسران

تفسیر المیزان

در این مقام، نخست به ذکر سخنان صاحب تفسیر المیزان می پردازیم؛ زیرا

۱- . سوره ص (۳۸) آیه ۷۲.

۲- . عن محمد بن مسلم، قال: سألت أباعبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: {وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِی} کیف هذا النفخ؟ فقال: «إن الروح متحرک کالریح، و إنما سمی روحا لأنه اشتق اسمه من الریح، و إنما أخرجه علی لفظ الریح لأن الأرواح مجانسه للریح، و إنما أضافه إلی نفسه لأنه اصطفاه علی سائر الأرواح، کما قال لبیت من البیوت: بیتی و لرسول من الرسل: رسولی و أشباه ذلک، و کل ذلک مخلوق مصنوع محدث مربوب مدبر» (تفسیر برهان ۳: ۳۶۲ - ۳۶۳).

علامه بعد از بیان نظر خویش، تقریباً اکثر اقوال را نقل می کند و می گوید: با تدبر در آنچه ما گفتیم، اشکالات اقوال آشکار خواهد شد.

ایشان می گوید:

والوجه والجِهه واحد کالوَعد والعِده، و وجه الشیء فی العرف العامّ ما یستقبل به غیره ویرتبط به الیه... و وجهه تعالی ما یستقبل به غیره من خلقه ویتوجّه إلیه خلقه به وهو صفاته الکریمه من حیاه وعلم وقدره و سمع وبصر وما ینتهی إلیها من صفات الفعل کالخلق والرزق والإحیاء والإماته والمغفره والرحمه وکذا آیاته الدالّه علیه بما هی آیاته؛(۱)

وَجه و جِهه یک چیزند مانند (وَعد و عِده). وجه الشیء و صورت هرچیزی در عرف عمومی چیزی است که به وسیله آن با دیگر چیزها روبرو شده و با آنها مرتبط می شود... و وجه خدای متعال، چیزی است که به آن با خلقش روبرو می شود و به وسیله آن، خلق به سوی خدا رو می کنند، و آن عبارت است از صفات کریمه خدا از قبیل: حیات و علم و قدرت و سمع و بصر، و صفات فعلی که به اینها منتهی می شود مانند: پدیدآوردن، روزی دادن، حیات بخشیدن، میراندن، آمرزش، بخشایش و همچنین نشانه هایی که بر او دلالت دارند.

علامه در ادامه می نگارد:

فکلُّ شیء هالک فی نفسه باطل فی ذاته لا حقیقه له(۲) إلاّ ما کان عنده مما أفاضه الله علیه و أما ما لاینسب إلیه تعالی فلیس إلاّ ما اختلقه وهم المتوهّم

۱- . المیزان۱۶ : ۹۰.

۲- . لازم به ذکر است که اگر مقصود علامه از باطل بودن اشیا در ذاتشان این است که هیچ حقیقتی ندارند، این سخن مخدوش است چنانچه در نقد کلام فلاسفه و عرفا بیان خواهد شد، اما اگر مراد این است که حقیقت دارند اما وابسته به خدایند و قائم به مشیت اویند سخن درستی است.

أو سراباً صوره الخیال و ذلک کالأصنام لیس لها من الحقیقه إلاّ أنها حجاره أو خشبه أو شیء من الفلزات و أما أنها أرباب أو آلهه أو نافعه أو ضاره أو غیر ذلک فلیست إلاّ أسماء سمّاها عبدتهم و کالإنسان لیس له من الحقیقه إلاّ ما أودعه فیه الخلقه من الروح و الجسم و ما اکتسبه من صفات الکمال و الجمیع منسوبه إلی الله سبحانه و أما ما یضیفه إلیه العقل الإجتماعی من قوه وسلطه و رئاسه و وجاهه و ثروه و عزه و أولاد و أعضاد فلیس إلاّ سراباً هالکاً و أمنیّه کاذبه و علی هذا السبیل سائر الموجودات... ؛(۱)

پس هرچیزی در ذات خودش نابود شونده و باطل است و حقیقتی ندارد مگر آنچه از جانب خدا به او افاضه شده است.

و آنچه به خدا منسوب نمی باشد ساخته وهم است و سرابِ خیال.

مانند بت ها که حقیقتی جز سنگ و چوب و فلز ندارند، و عنوان «ارباب» ، «آلهه»، «نافع» (نفع دهنده)، «ضارّ» (آسیب رسان) و جز آن، نام هایی است که پرستندگانشان بر آنها نهاده اند.

و مانند انسان که حقیقتی ندارد جز روح و جسمی که خدا در وی نهاده است، و صفات کمالی که به دست می آورد و جمیع اینها به خدای سبحان منسوب می باشد، و اما قوت، سلطه، ریاست، مقام، ثروت، عزت، اولاد و یارانی که عقل اجتماعی به انسان نسبت می دهد، چیزی جز سراب هالک وآرزوی دروغین(و پوچ) نمی باشد. دیگر موجودات نیز بر همین رویه اند...

در ادامه می فرماید:

و یمکن أن یراد بالوجه جهته تعالی التی تنسب إلیه و هی الناحیه التی یقصد منها و یتوجه إلیه بها، و تؤیده کثره استعمال الوجه فی کلامه تعالی

۱- . المیزان۱۶ : ۹۰ - ۹۱.

بهذا المعنى كقوله: {يُرِيدُونَ وَجْهَهُ} (۱) و قوله: {إِلَّا ابْتِغاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلى}(۲) إلى غير ذلك من الآيات الكثيره جدا. و عليه فتكون عباره عن كل ما ينسب إليه وحده فإن كان الكلام على ظاهر عمومه انطبق على الوجه الأول الذى أوردناه و يكون من مصاديقه أسماؤه و صفاته و أنبياؤه و خلفاؤه و دينه الذى يؤتى منه.

و إن خص الوجه بالدين فحسب كما وقع فى بعض الروايات إن لم يكن من باب التطبيق كان المراد بالهلاك الفساد و عدم الأثر، و كانت الجمله تعليلا لقوله: {وَ لا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلهاً آخَرَ} و كان ما قبلها قرينه على أن المراد بالشىء الدين و الأعمال المتعلقه به و كان محصل المعنى: و لا تتدين بغير دين التوحيد لأن كل دين باطل لا أثر له إلا دينه.

والأنسب على هذا أن يكون الحكم فى ذيل الآيه بمعنى الحكم التشريعى أو الأعم منه و من التكوينى و المعنى: كل دين هالك إلا دينه لأن تشريع الدين إليه و إليه ترجعون لا إلى مشرعى الأديان الأخر.

هذا مايعطيه التدبر فى الآيه الكريمه وللمفسرين فيها أقوال أخر مختلفه.(۳)

و ممكن است مراد از وجه، جهت خدای تعالی باشد که به او نسبت داده می شود و از آن جهت خدا قصد و به او توجه می شود، و مؤید آن، کثرت استعمال وجه در کلام خدای تعالی به همین معناست مانند این سخن که می فرماید: «خشنودی او را می خواهند» و این که می فرماید: «جز خواستنِ رضای پروردگارش که بسی برتر است [منظوری ندارد]».

۱- . سوره انعام (۶) آیه ۵۲.

۲- . سوره لیل (۹۲) آیه ۲۰.

۳- . المیزان ۱۶: ۹۳ - ۹۴.

بنابر این، وجه عبارت است از هرآنچه فقط به خدا نسبت داده شود، پس اگر کلام بر ظاهر عامش باشد، بر وجه اول - که بیانش کردیم - منطبق خواهد بود و از مصادیق آن اسماء و صفات خدای تعالی و انبیا و جانشینانشان و دین الهی - که از طریق آن خدا قصد شود - می باشد.

و اگر مراد از وجه، خصوصِ دین باشد چنانکه در برخی روایات آمده است - اگر از باب تطبیق نباشد - مراد از هلاک، فساد و عدم تأثیر خواهد بود، و جمله [جز وجه اوهمه چیز نابودشونده است]دلیل سخن خدای تعالی است که فرمود:

«و با خدا معبودی دیگر مخوان»؛ و قبلِ آن قرینه است بر این که مراد از «شیء»، دین و اعمال مربوط به دین است و حاصل کلام این خواهد بود که: به غیر دین توحید متدین مباش زیرا هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است.

بنابر این، انسب این است که حکم در ذیل آیه، تشریعی یا اعم از تشریعی و تکوینی باشد و معنا این خواهد بود که:

هر دینی جز دین الهی نابود شدنی است زیرا تشریعِ دین از آن خداست و به سوی او رجوع می کنید نه به سوی دیگر تشریع کنندگان.

این مقتضای تدبر در آیه کریمه است لکن مفسران اقوال گوناگون دیگری در مورد آن دارند.

و اما اقوالی که مرحوم علامه جمع آوری کرده و آنها را مخدوش می داند از قرار ذیل است:

* بعضی گفته اند: مراد از وجه، ذات مقدس پروردگار است و مراد از هلاک انعدام می باشد پس معنای آیه این می شود که هرچیزی فی نفسه در معرض انعدام است؛ چون وجودش از خودش نیست مگر ذات خداوند، که واجب الوجود است. بنابراین، اساس کلام بر تشبیه است؛ یعنی هر موجودی غیر خداوند مانند هالک و معدوم است، چون وجودش وابسته به غیر است.

* وگفته شده است: مراد ازوجه، ذات هرچیزی است وضمیر {وَجْهَهُ} به

خدا برمی گردد به اعتبار اینکه وجه هرچیزی مملوک اوست، و معنای آیه این است که: هرچیزی هالك است، مگر وجه خدا که همان ذات هرچیز و وجود آن است.

* و بعضی دیگر گویند: مراد از وجه، جهت مقصوده از هرچیز است و ضمیر در {وَجْهَهُ} به خدا برمی گردد، و معنای آیه این است که: هرچیزی هالک است با همه متعلقاتش، مگر تنها آن جهت از هرچیز که منسوب به خدای متعال می باشد و آن وجودی است که خدا به وی افاضه فرمود.

* و عده ای دیگر گفته اند: وجه، همان جهت مقصوده است و مراد از آن خدای سبحان می باشد که هرچیزی به او رو می کند و ضمیر در {وَجْهَهُ} به کلمه «شیء» برمی گردد و معنای آیه این است که: هرچیزی هالك است، مگر خدائی که جهت مطلوب هرچیز است.

* بعضی گفته اند: هلاک به معنای مرگ است و عمومیت آیه به ظاهرش مراد نیست، بلکه تنها جانداران مراد است و معنایش این است که: هر موجود جانداری به زودی می میرد، مگر وجه خدا.

* و باز در معنای وجه بعضی گفته اند: مراد به آن عمل صالح است، و معنای آیه این است که: هر عملی در معرض انعدام است به جز آن عملی که بنده خدا آن را به عنوان امتثال امر الهی به جا آورد، که خدا آن را باقی می دارد و دیگر [اثرش و مزدش] از بین نمی رود تا روزی به او برسد، و یا به خاطر اینکه مقبول درگاه خدا واقع می شود، دیگر قابل هلاک نیست؛ چون [عمل با جزا معاوضه شده و] جزا قائم مقام عمل شده و بقا دارد [و هلاک ناپذیر است].

* و بعضی دیگر گفته اند: معنای وجه، جاه و منزلت خدای متعال است که آن را در مردم اثبات کرد.

* و برخی دیگر چنین نظر دارند که هالک به عمومیتش همه ماسوی الله را دربرمی گیرد و به طور دائم شامل است؛ زیرا وجود در هر آن بر او افاضه می شود،

پس او – یعنی ماسوی الله – دائماً در تغییر و هلاکت است (هم در دنیا و هم در آخرت) و معنای آیه این است که: هرچیزی دائماً در ذاتش متغیّر است، مگر وجه خداوند متعال.(۱)

تفسیر نفحات الرحمن

شیخ محمد نهاوندی – صاحب تفسیر نفحات الرحمن – ذیل این آیه بیان لطیفی دارد که نقل آن سودمند است، وی می فرماید:

أقول: حاصل المراد انَّ الوجه هو الجهه الَّتی بها یقبل الشیء إلی غیره، و الله منزه عن الجهه والعضو؛ فالمراد منه ما هو سبب اقباله إلی خلقه، و هو دینه و حُجَجُه الذین ببرکتهم تنزل الرحمه؛(۲)

مضمون این سخن این است که:

وجه، عبارت است از آن جهتی که هر شیء به آن جهت، به شیء دیگر رو می کند.

بدیهی است که چنین معنایی قطعاً در مورد خداوند به کار نمی رود؛ زیرا خداوند به این معنا دارای وجه نیست؛ زیرا حضرت حق نه دارای جهت است و نه دارای عضو، پس باید با حفظ همین مناسبت، معنای دیگری ذکر شود که بدون محذور باشد.

در نتیجه می گوییم: مراد از وجه آن چیزی است که سبب اقبال حضرت حق به خلق می شود. به عبارت دیگر آیه این گونه معنا می شود: همه چیز فانی و باطل می شود، مگر آن جهتی که خداوند متعال به وسیله آن به خلقش روی می آورد و

۱- . علامه طباطبایی بعد از نقل تمام اقوال می فرماید: هیچ کدام از وجوه ذکر شده صحیح به نظر نمی رسد، زیرا با سیاق آیه شریفه منطبق نیست و یا دلیلی که آورده اند مدعایشان را اثبات نمی کند و یا معنایی است که از فهم دور می باشد، ... (المیزان۱۶: ۹۴).

۲- . تفسیر نفحات الرحمن ۵: ۵۷.

آن وسیله، دین و حجت های خدا (پیامبر و ائمه (علیهم السلام)) می باشند؛

زیرا به وسیله ایشان خداوند اقبال به خلق می کند و به برکت آنان رحمت الهی بر خلق نازل می گردد.

دیدگاه فلاسفه و عرفا

برخی از فلاسفه و اهل عرفان بر مبنای اینکه یک حقیقت در دار هستی بیشتر نیست و آن وجود ذات اقدس پروردگار است، (و هرچیزی که مخلوق باشد و ممکن، اعتباریّ و منتزع از تطوُّرات آن وجود می باشد) آیه: {كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} را چنین معنا می کنند: همه ممکنات هالک هستند، مگر وجه پروردگار که «حقیقه الوجود» است.

به عبارت دیگر در هستی یک حقیقت بیشتر وجود ندارد که همان ذات پروردگار و حقیقه الوجود می باشد. مخلوقات (ماسوی الله و ممکنات) همه اعتبارات و انتزاعات از آن وجودند و این وجودات غیرحقیقی، متطور می شوند و دارای شئون و مظاهر مختلف می گردند که از آن به«ممکن» تعبیر می شود؛ وچون همه آنها معانی ای اعتباری وذهنی اند، هیچ وپوچ می باشند واین تغییر وبه شکل های مختلف درآمدن، همان هلاک اشیا است.

و آن که تغییر پیدا نمی کند همان حقیقه الوجود است که خدا باشد بنابراین، آیه ناظر به همین معناست. وجود ممکنات همه از تطورات آن وجود حقیقی می باشد و هرگز ممکنات به وجود حقیقی متصف نمی شوند، بلکه مجازاً به آنها اطلاق وجود می شود که از آن به وجود منبسط تعبیر می شود. پس همه این ماهیّات به حکم آیه شریفه که فرمود:

{كُلُّ شَيْ ءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَه} پوچ هستند.

البته این معنا نه با لغت منطبق است و نه با حدیث و آیات قرآن سازگاری

دارد، از این رو نمی توان آن را تفسیر این آیه به شمار آورد.

سخن ملاصدرا در این مورد چنین است:

کأنَّک قد آمنت من تضاعیف ما قَرع سمعک منّا بتوحید الله سبحانه توحیداً خاصّیاً و اذعنتَ بانَّ الوجودَ حقیقةٌ واحده هی عین الحق، و لیس للماهیّات و الأعیان الإمکانیه وجود حقیقی، انَّما موجودیَّتُها بانصباغها بنور الوجود، و معقولیتها من نحو من انحاء ظهور الوجود و طور من اطوار تجلیه، و انَّ الظاهر فی جمیع المظاهر و الماهیّات و المشهود فی کل الشؤون و التعیُّنات لیس إلّا حقیقه الوجود، بل الوجود الحق، بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شؤونه و تکثر حیثیّاته.

والماهیّه الخاصه الممکنه - کمعنی الإنسان والحیوان - حالها کحال مفهوم الإمکان والشیئیه ونظائرهما فی کونهما ممّا لاتأصل لها فی الوجود عیناً... فانکشف حقیقه مااتفق علیه أهل الکشف والشهود من أن الماهیات الإمکانیه أمور عدمیه لابمعنی أن مفهوم السلب المفاد من کلمه لا وأمثالها داخل فیها ولا بمعنی أنها من الاعتبارات الذهنیه و المعقولات الثانیه بل بمعنی أنها غیر موجوده لا ـ فی حد أنفسها بحسب ذواتها ولا ـ بحسب الواقع... بل الموجود هوالوجود وأطواره وشئونه و أنحاؤه والماهیات موجودیتها إنما هی بالعرض... وفی کلام المحققین اشارات واضحه بل تصریحات جلیّه بعدمیّه الممکنات ازلاً وابداً، و کفاک فی هذا الأمر قوله تعالی: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلّا وَجْهَه}؛(۱)

چکیده سخن ملاصدرا - در اینجا - این است که: برای ماهیّات و اعیان ممکنه

۱- . اسفار اربعه ۲: ۳۳۹ - ۳۴۲ (فصل ۳۰).

وجود حقیقی نیست، و ممکنات فی حد نفسها و بحسب ذاتها و بحسب واقع اموری عدمی اند و موجودیت آنها بالعرض است که از اطوار وجود، (از تطوُّر وجود) انتزاع می شود و آنچه در تمام مظاهر هست همان حقیقت وجود می باشد که در همه اینها بروز و ظهور دارد و وجود حق - به حسب این مظاهر مختلف - دارای حیثیات مختلف می شود؛ بنابر این، اعیان ممکنه از قبیل انسان، حجر، قمر و... ما به إزای خارجی ندارند، بلکه آنچه در خارج هست همان وجودی است که تطور یافته ... در اثبات این معنا که ممکنات ازلاً و ابداً معدوم اند، آیه شریفه: {کُلُّ شَیْءٍ هالِکٌ إِلَّا وَجْهَه} ؛ همه چیز فانی اند جز وجه او، کفایت می کند.

و پیرامون این مطلب - در بیانی دیگر - می نویسد:

...فکلُّ ما ندرکه فهو وجود الحق فی أعیان الممکنات، فمن حیث هویه الحق هو وجوده، و من حیث اختلاف المعانی و الأحوال المفهومه منها المنتزعه عنها - بحسب العقل الفکری و القوه الحسّیه - فهو أعیان الممکنات الباطله الذوات، فکما لا یزول عنه باختلاف الصور و المعانی اسم الظلّ، کذلک لایزول عنه اسم العالم و ماسوی الحق، و إذا کان الأمر علی ما ذکرتُه لک، فالعالَم متوهَّمٌ ما له وجود حقیقی. فهذا حکایه ما ذَهَبتْ إلیه العرفاءُ الإلهیون و الأولیاء المحققون؛(۱)

۱- . اسفار اربعه۲: ۲۹۳ - ۲۹۴ (فصل ۲۵). بعضی از شارحین اسفار در ذیل این عبارت ملاصدرا می گوید: هر آنچه ما ادراک می کنیم ظهور حق است که از طریق ظل الهی در اعیان ممکنات ظاهر می شود، پس آنچه ادراک می شود از جهت آنکه هویّت حق را ارائه می دهد، وجود و ظهور حق است و از جهت معانی مختلف و مفاهیم متفاوتی که به حسب عقل فکری و قوای حسّی انتزاع می شوند، ذوات و اعیان امکانی هستند که به لحاظ ذات خود باطل می باشند؛ و همان گونه که علی رغم اختلاف صور و معانی متعیّن، اسم ظل از عالم زایل نمی شود، اسم عالَم و ماسوای حق نیز برای آن باقی است. و عالم دارای وجود حقیقی نیست و وجود آن امری متوهم و خیالی است و این حکایت مختار عرفا و اولیای الهی است. (رحیق مختوم ۲: ۴۶۲ - ۴۶۳، بخش چهارم از جلد دوم)

در این سخن ملا‌ـ صدرا بیان می دارد: هرچه را که ما درک می کنیم همان وجود حق می باشد و مفاهیم انتزاعی – از قبیل انسان و حیوان و... – باطل الذات و تطورات همان وجود حقیقی می باشند و از آنجا که عالَم یک مفهوم انتزاعی است، جز توهُّم چیزی نیست؛ و هیچ نحوی از وجود را ندارد.

پاسخ

در جواب ایشان می گوییم: هیچ کس ادعا نکرده که عالَم وجودی قائم به ذات است مانند واجب الوجود، بلکه سخن در این است که عالَم غیر از ذات پروردگار است و وجود دارد و لکن وجودش بالغیر می باشد.

البته همان طور که ایشان می گویند: این مسئله (طور وراء طور العقل) است و برهان عقلی اقامه نمی کنند.

از مجموع آنچه بیان شد این طور استفاده می شود که تفسیر برخی از فلاسفه، منطبق با لغت نیست و با اصول حدیث و آیات دیگر قرآن هم ناسازگار است، بلکه بر اساس مبنایی است که از خارج آن را باور کرده اند و بعد خواسته اند آن را با قرآن سازگار کنند، پس بهترین وجه برای تفسیر آیه، همان بیانات حضرات معصومین (علیهم السلام) می باشد.

وَالسَّلامُ عَلَى مَن اتَّبَعَ الهُدى

ص: ۲۷۲

نمایه ها

اشاره

نمایه آیات:

آیات: صفحات:

ص: ۲۷۵

(تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَب (، ۲۴۶

(ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا (، ۱۴۳ ۱۵۰ ۱۵۴ ۱۶۲

(ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا (، ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۷ ۱۴۹ ۱۵۱ ۱۵۴

(فَلَوْلاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ (، ٧۶

(فَمَن يَمْلِكُ مِنَ اللهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَن يُهْلِكَ... (، ١٢۴

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ... (، ۵۴ ۸۸ ۹۴ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۴ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹

(مَا كَانَ للهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَانَهُ (، ۱۱۹

(مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ... (، ۱۹۴

(مَثَلُ نُورِهِ (، ۷۱ ۷۲ ۷۴ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۸۴ ۸۶

(وَحَيْثُ مَاكُنتُمْ فَوَلَّواْ وُجُوهَكَمْ شَطْرَه (، ۲۲۴

(وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ (، ۱۱۴

(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (، ٢٠١ ٢٠٣ ٢٠٥ ٢٠٨ ٢١٠ ٢١١

(وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى... (، ٢٢٠

(وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ أن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ... (، ٢٢٦

(وَمَن يُشْرِك بِالله فَقَد ضَلَّ (، ٢٤٥

نمایه روایات:

روایات: صفحات:

کتابنامه

قرآن کریم

آموزش فلسفه؛ محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات امیرکبیر، تهران۱۳۸۳ش.

اسفار اربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱م.

اشعه نور (ترجمه رساله نوریه شیخ هادی تهرانی) ؛ میرزا حسن مصطفوی، ۱۳۷۲ق.

اعلام الوری بأعلام الهدی؛ ابی علی فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مؤسسه آل البیت لإحیاء التراث، قم ۱۴۱۷ق.

اعیان الشیعه؛ سیدمحسن امین، تحقیق وتخریج: حسن امین، دارالتعارف، بیروت،لبنان.

الاحتجاج؛ احمد بن علی طبرسی، تعلیق: سید محمد باقر خرسان، دار النعمان، نجف اشرف ۱۳۸۶ق ۱۹۶۶م.

الإختصاص؛ شیخ مفید، تحقیق: علی اکبر غفاری، سید محمود زرندی، دارالمفید، بیروت ۱۴۱۴ق ۱۹۹۳م.

الأمالی؛ شیخ صدوق، تحقیق و نشر : مؤسسه البعثه، قم ۱۴۱۷ق.

الأمالی؛ شیخ مفید، تحقیق: حسین استاد ولی، علی أکبر الغفاری، دار المفید، بیروت ۱۴۱۴ق ۱۹۹۳م.

التوحید؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدهاشم حسینی تهرانی، جامعه مدرسین، قم ۱۳۵۷ش.

الدرالمنثور؛ جلال الدین سیوطی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم ۱۴۰۴ق.

إلزام الناصب فی اثبات الحجه الغائب؛ علی یزدی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۲۲ق.

الذریعه؛ آقابزرگ تهرانی، دار الاضواء ، بیروت ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م.

الکشف و البیان؛ ابو اسحاق احمدبن ابراهیم ثعلبی، تحقیق: ابو محمد بن عاشور، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۲ق.

الکافی؛ محمدبن یعقوب کلینی، تصحیح وتعلیق: علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

المحاسن؛ احمد بن محمد بن خالد برقی، تصحیح و تعلیق: سیدجلال الدین حسینی (محدث)، دار الکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۷۰ق ۱۳۳۰ش.

المستدرک علی الصحیحین؛ حاکم نیشابوری، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی.

انسان کامل؛ استاد شهید مطهری، انتشارات صدرا.

انوار التنزیل؛ عبدالله بن عمر بیضاوی، تحقیق: محمد عبدالرحمن المرعشلی، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۱۸ق.

بحارالأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۴ق.

بدایه الحکمه؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، تحقیق: عبدالرسول عبودیت، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۸ق.

بصائر الدرجات؛ محمدبن حسن صفار، تصحیح و تعلیق: حاج میرزا حسن کوچه باغی، منشورات اعلمی، تهران ۱۳۶۲ش.

بیان السعاده؛ سلطان محمد گنابادی، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۰۸ق.

البیان فی تفسیر القرآن؛ آیت الله خوئی، دار الزهراء للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت ۱۳۹۵ - ۱۹۷۵ م.

تحف العقول؛ ابن شعبه حرانی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۰۴ق.

تفسیر القرآن الکریم؛ (منسوب به) محی الدین بن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۲ق.

تفسیر القرآن الکریم؛ محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، تحقیق: محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۹ش.

تفسیر الکاشف؛ محمد جواد مغنیه، دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۴۲۴ق.

تفسیر المحیط؛ سید حیدر آملی، تحقیق: سید محسن موسوی تبریزی، انتشارات وزارت ارشاد، تهران ۱۴۲۲ق.

تفسیر المیزان؛ علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، دفتر انتشارات اسلامی، قم۱۴۱۷ق.

تفسیر برهان؛ سیدهاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶ق.

تفسیر تبیان؛ شیخ طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التراث، بیروت.

تفسیر جوامع الجامع؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: دکتر ابوالقاسم گرجی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

تفسیر خسروی؛ میرزا علی رضا خسروانی، تحقیق: محمدباقر بهبودی، انتشارات اسلامیه، تهران ۱۳۹۰ق.

تفسیر صافی؛ ملامحسن فیض کاشانی، تحقیق: حسین اعلمی، انتشارات صدر، تهران ۱۴۱۵ق.

تفسیر قمی؛ علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، دارالکتب، قم ۱۳۶۷ش.

تفسیر نمونه؛ آیت الله ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴ش.

تفسیر نورالثقلین؛ عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ق.

تقریرات شرح منظومه(استاد مطهری)؛ آیت الله شیخ محمدتقی شریعت مداری، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳ش.

تنبیهات حول المبدء و المعاد؛ آیت الله میرزا حسنعلی مروارید، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد ۱۴۱۸ق.

تنزیه المعبود فی الرد علی وحده الوجود؛ سید قاسم علی احمدی، مطبعه ثامن الحجج۷، مشهد ۱۳۸۳ش.

تهذیب الأحکام؛ شیخ طوسی، تحقیق: سیدحسن موسوی خرسان، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

جامع البیان؛ محمد بن جریر طبری، دار المعرفه، بیروت ۱۴۱۲ق.

جلاء الأذهان؛ ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی، تحقیق: سیدجلال الدین حسینی (محدث)، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

حجه التفاسیر؛ سید عبدالحجت بلاغی، انتشارات حکمت، قم ۱۳۸۶ق.

حکمت اشراق سهروردی؛ دکتر سید یحیی یثربی.

درس هایی از نهج البلاغه؛ آیت الله منتظری.

رحیق مختوم؛ استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۶ ش.

روح المعانی؛ سیدمحمود آلوسی؛ تحقیق:علی عبدالباری عطیه، دارالکتب العلمیه، بیروت ۱۴۱۵ق.

روح مجرد؛ سید محمد حسین حسینی تهرانی، انتشارات حکمت.

زاد المسیر فی علم التفسیر؛ عبد الرحمن بن علی بن جوزی، تحقیق: عبدالرزاق المهدی، دارالکتب العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

سدُّالمفرّ علی القائل بالقدر؛ شیخ محمدباقر علم الهدی، مرکز فرهنگی

انتشاراتی منیر، تهران ۱۳۸۷ش.

سرمایه ایمان؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، تصحیح: صادق لاریجانی، انتشارات الزهراء، تهران ۱۳۷۲ش.

سنخیت، عینیت یا تباین؟؛ آیت الله سیدجعفر سیدان، مدرسه آیت الله العظمی گلپایگانی، قم.

سنن ترمذی؛ محمد بن عیسی الترمذی، تحقیق: عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م.

سه مقاله در نقد عرفان؛ میرزای قمی، تحقیق: حسین لطیفی - سیدعلی جبار گلباغی ماسوله، بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد ۱۳۸۸ ش.

شرح اشارات؛ خواجه نصیرالدین طوسی، نشر البلاغه، قم ۱۳۷۵ش.

شرح اصول کافی؛ مولی محمدصالح مازندرانی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۱ق ۲۰۰۰م.

شرح توحید صدوق؛ قاضی سعید قمی، تصحیح و تعلیق: دکتر نجفقلی حبیبی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۵ق.

شرح فصوص الحکم؛ مؤید الدین جندی، موسسه بوستان کتاب، قم.

شرح فصوص الحکم؛ محمد داوود قیصری، مقدمه: سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.

شرح گلشن راز؛ لاهیجی، مقدمه: کیوان سمیعی، انتشارات سعدی، ۱۳۷۱ش.

شرح منظومه؛ ملاهادی سبزواری، نشر ناب، تهران ۱۳۷۹ش.

شرح نهج البلاغه؛ ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب، بیروت ۱۹۶۲م.

شرح نهج البلاغه؛ محمد عبده، مطبعه الاستقامه، قاهره.

شواهد التنزیل؛ حاکم حسکانی، تحقیق: محمد باقر محمودی، انتشارات وزارت

ص: ۲۹۰

ارشاد اسلامی، تهران ۱۴۱۱ق.

صحاح اللغه؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملایین، بیروت ۱۴۰۷ق ۱۹۸۷م.

صحیح بخاری؛ محمد بن اسماعیل بخاری، دارالفکر، بیروت ۱۴۰۱ق ۱۹۸۱م.

صحیح مسلم؛ ابی الحسین مسلم بن حجاج نیشابوری، دارالفکر، بیروت.

عارف و صوفی چه می گویند؟؛ آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی، بنیاد بعثت، تهران، ۱۳۶۹ش.

علل الشرائع؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدمحمد صادق بحرالعلوم، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۸۶ق.

علی بن موسی الرضا والفلسفه الالهیه؛ استاد جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، ۱۴۲۲ق.

عوالی اللئالی؛ ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق: آقا مجتبی عراقی، سیدالشهداء، قم ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م.

عیار نقد؛ دکتر سیدیحیی یثربی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۳ش.

عین الیقین؛ فیض کاشانی، تحقیق: فالح عبدالرزاق العبیدی، نورالهدی، قم ۱۴۲۷ ق.

عیون اخبار الرضا۷ ؛ شیخ صدوق، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۰۴ ق.

غایه المرام؛ سیدهاشم بحرانی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه التاریخ العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

فتوحات مکیه (۴ جلدی) ؛ محی الدین بن عربی، دار صادر، بیروت.

فرائدالأصول؛ شیخ مرتضی انصاری، تحقیق: لجنه تحقیق تراث الشیخ الاعظم، مجمع الفکر الإسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش.

فصوص الحکم؛ محی الدین عربی، مقدمه و تعلیقه: ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

فضائل الخمسه؛ سیدمرتضی حسینی فیروزآبادی، انتشارات اسلامیه، تهران ۱۳۹۲ق.

فوائد الرضویه؛ حاج شیخ عباس قمی، انتشارات مرکزی، ۱۳۲۷ش.

قاموس الرجال؛ شیخ محمد تقی تستری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

کتاب التفسیر؛ محمد بن مسعود عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه، تهران ۱۳۸۰ ق.

کشف الیقین؛ علامه حلی، تحقیق: حسین درگاهی، ۱۴۱۱ق.

کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد؛ علامه حلی، تحقیق: استاد حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

کلید بهشت؛ قاضی سعید قمی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۱۵ش.

کمال الدین و تمام النعمه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی أکبر الغفاری، جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۵ق ۱۳۶۳ش.

کنزالدقائق؛ محمد بن محمدرضا مشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، وزارت ارشاد، تهران ۱۳۶۸ش.

گوهر مراد؛ عبدالرزاق لاهیجی، نشر سایه، تهران ۱۳۸۳ش.

لسان العرب؛ محمد بن مکرم بن منظور، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴ق.

مبدء اعلی؛ علامه محمد تقی جعفری، چاپخانه حیدری، ۱۳۳۷ش.

مجمع البیان؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲ش.

مجمع البحرین؛ فخرالدین الطریحی، تحقیق: سید أحمد حسینی، مکتب النشر الثقافه الإسلامیه، ۱۴۰۸ق ۱۳۶۷ش.

مجموعه آثار؛ مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران ۱۳۷۱ش.

مرآه العقول؛ علامه محمد باقر مجلسی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، دار الکتب الإسلامیه، تهران ۱۴۰۴ق.

مشکاه الأنوار (رسائل غزالی)؛ ابوحامد غزالی، دار الفکر، بیروت ۱۴۱۶ق.

مشکاه الأنوار؛ ابوالفضل علی بن حسن بن فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: مهدی هوشمند، دارالحدیث، ۱۴۱۸ق.

مصباح الزائر؛ سید بن طاووس، مؤسسه آل البیت.

مصباح المتهجّد؛ شیخ طوسی، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت ۱۴۱۱ق ۱۹۹۱م.

مصباح الهدایه فی اثبات الولایه؛ سیدعلی بهبهانی، تحقیق: رضا استادی، مدرسه دار العلم، اهواز ۱۴۱۸ق.

معانی الأخبار؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۹ق ۱۳۳۸ش.

معجم رجال الحدیث؛ آیت الله سید أبوالقاسم خوئی، مرکز نشر الثقافه الإسلامیه، ۱۴۱۳ق ۱۹۹۲م.

مفاتیح الغیب؛ فخر الدین رازی، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۰ق.

مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دار العلم الدار الشامیه، بیروت ۱۴۱۲ق.

مکیال المکارم؛ میرزا محمدتقی موسوی اصفهانی، تحقیق: سیدعلی عاشور، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۲۱ق.

ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ استاد حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۸ش.

مَن لایحضره الفقیه؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۳ق.

مناقب آل ابی طالب؛ محمد بن علی بن شهرآشوب، تحقیق: لجنه من أساتذه النجف، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۷۶ق ۱۹۵۶م.

منهج الصادقین؛ ملا فتح الله کاشانی، کتاب فروشی محمد حسن علمی، تهران ۱۳۳۶ش.

مواهب علیه؛ حسین بن علی کاشفی، تحقیق: سید محمد رضا جلالی، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۶۹ش.

مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن؛ سید عبدالأعلی سبزواری، موسسه اهل بیت، بیروت ۱۴۰۹ ق.

مهج الدعوات؛ سید بن طاووس، دار الذخائر، قم ۱۴۱۱ق.

نبراس الضیاء و تسواء السواء؛ میر محمد باقر داماد، تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، انتشارات هجرت، قم ۱۳۷۴ش.

نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن؛ شیخ محمد بن عبدالرحیم نهاوندی، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، قم ۱۴۲۹ق.

نور البراهین؛ سید نعمت الله جزائری، تحقیق: سید مهدی رجائی، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۷ق.

نهج البلاغه (صبحی صالح)؛ سیدرضی، دار الهجره، قم.

وسائل الشیعه؛ شیخ حر عاملی، تحقیق و نشر: مؤسسه ال البیت، قم ۱۴۱۴ق.

هدیه الرازی الی المجدد الشیرازی؛ شیخ آقا بزرگ تهرانی، انتشارات میقات، ۱۴۰۳ق.

جلد ۲

اشاره

ص: ۱

فهرست مطالب

ص: ۶

ص: ۷

ص: ۹

سخن ناشر:

آنچه در این نوشتار ملاحظه می کنید، بخش دوم از سلسله درس ها و مباحثی است که استاد معارف حضرت آیت الله سیّدجعفر سیّدان دامت برکاته در جمع گروهی از طلاب حوزه علمیه مشهد افاضه فرموده اند و به تفسیر و تبیین آیات اعتقادی پرداخته، پاره ای از انحرافات و برداشت های نادرستی را که از این آیات صورت گرفته بیان کرده اند.

این بحث ها که از نوار پیاده شده بود، توسط بخش پژوهش مدرسه علوم دینی حضرت ولی عصر (علیه السلام) جهت استفاده بیشتر دانش پژوهان و شیفتگان مکتب اهل بیت (علیهم السلام) تلخیص، ویرایش، تحشیه و منبع یابی گردید و به صورت حاضر ارائه شده است.

امید است که انتشار این اثر ارزشمند مورد قبول ناحیه مقدسه امام عصر حضرت بقیهالله الأعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف قرار گیرد.

ص: ۱۵

آیه نهم: (((إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَادِ)))

اشاره

به راستی پروردگار تو در کمین گاه است

سوره فجر (۸۹) آیه ۱۴

أعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيطَانِ الرَّجِيمِ

بِسْمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحِيمِ(۱)

«إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَاد» ؛(۲)

به راستی پروردگار تو در کمین گاه است

از بحث های مهم «معاد»، مسئله «صراط» است. در قرآن آیه ای که به صراحت درباره صراط قیامت باشد، نمی توان یافت، لیکن با ضمیمه احادیث، آیاتی با بحث صراط ارتباط می یابد.

«صراط» در منابع وحیانی معنای روشنی دارد. از ظاهر آنها به دست می آید که صراط پلی بر روی دوزخ است. این مطلب محذور عقلی ندارد تا نیازمند تأویل باشد. لیکن برخی با توجه به مبانی پیش ساخته دست به تأویل آیات زده و بیاناتی مطرح کرده اند که پذیرفتنی نمی باشد.

از سخنان ملاصدرا چنین استفاده می شود که نفس، سیر درونی و تکاملی به سوی خدا دارد. در این حرکت، رذیلت ها زدوده می شود و فضیلت ها در نفس پدید می آید، در این سیر صعودی که در خود نفس رخ می دهد راه، رونده و مسافت یکی است.

به باور ملاصدرا صراط همین حرکت و سیر درونی نفس است که در عالم قیامت به ادارک نفس محسوس می گردد، نه اینکه تحقق خارجی جدای از نفس انسان داشته و پلی برای گذر انسان به سوی بهشت باشد.

۱- . علامه مجلسی در بحارالأنوار ۸۹ : ۲۱۰ از حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام روایت کرده است که: چون خواست به آیه ای استشهاد کند، فرمود: «أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم» سپس آیه را تلاوت کرد.

۲- . سوره فجر (۸۹) آیه ۱۴.

در مباحث پیش رو، می خواهیم با طرح ادله وحیانی بدون پیش داوری به تحلیلی صحیح دراین باره دست یابیم.

آیات

آیه اول

از آیات مربوط به صراط، آیه مرصاد است.

خدای متعال می فرماید:

«إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَاد» ؛(۱)

به راستی پروردگار تو در کمین گاه است.

لغت

در مفردات می خوانیم:

الرَّصَدُ: الاستعداد للترقُّب... وقوله عَزَّوجَلَّ: «إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَاد» ، تنبیها أنه لا ـ ملجأ ولا مهرب... والْمِرْصَادُ... یقال للمکان الذی اختصّ بِالتَّرَصُّدِ؛(۲)

رَصَد: آمادگی برای مراقبت و دیده بانی است... و سخن خدای تعالی که می فرماید: «به راستی پروردگار تو در کمین گاه است» هشداری است بر اینکه هرگز برایشان گریزگاه و پناه گاهی نیست... و مرصاد... به مکانی گفته می شود که به کمین نشستن و در انتظار ماندن، اختصاص یافته است.

ابن منظور در لسان العرب از برخی اهل لغت نقل می کند که:

المِرْصادُ عند العرب الطریق ... المِرصاد الموضع الذی تَرصُّد النَّاس فیه؛(۳)

مرصاد، نزد عرب به معنای راه است... مرصاد جایی است که مردمان در آن به کمین در انتظار می مانند (یا مردمان در آن کمین می شوند) .

۱- . سوره فجر (۸۹) آیه ۱۴.

۲- . مفردات الفاظ القرآن (راغب اصفهانی) ۱: ۳۵۵.

۳- . لسان العرب ۳: ۱۷۸.

در قاموس آمده است:

«مرصاد» نیز اسم مکان است ... جوهری آن را طریق معنا می کند، ولی مراقبت در آن مدنظر است.(۱)

بنابراین «مرصاد» به معنای جایی است که فرد در آن کمین می کند و دشمن را غافل گیر می سازد.

معنای مرصاد

در معنای مرصاد دو نظریه است:

۱.خداوند در کمینِ گردن کشان در این دنیا است و به موقع، آنها را در هم می کوبد.

طَبْرِسی در مجمع البیان ذیل آیه از امیرالمؤمنین علی روایت می کند که فرمود:

مَعْنَاهُ: إنَّ رَبَّکَ قَادِرٌ عَلَی أنْ یَجْزِیَ أهْلَ الْمَعَاصِی جَزَاءَهُم؛(۲)

معنای آیه این است که: همانا پروردگارت بر پاداش دهی مناسب گنهکاران قادر و تواناست.

در تفسیر المیزان در این باره آمده است:

فالله سبحانه رقیب یُرقِّبُ أعمال عباده حَتی إذا طغوا وأکثروا الفساد أخذهم بأشدِّ العذاب؛(۳)

خداوند مراقب اعمال بندگان خویش است، زمانی که طغیان و فساد را از حدّ بگذرانند، آنها را به سخت ترین عذاب ها مجازات می کند .

با توجه به این معنا، آیه اشاره ای به مسئله صراط ندارد.

۱- . قاموس قرآن ۳: ۱۰۱.
۲- . مجمع البیان ۱۰: ۷۳۹ ؛ بحارالأنوار۸ : ۶۴ و ج۷۲، ص۳۲۳.
۳- . المیزان۲۰ : ۲۸۱.

۲.مقصود از مرصاد، جایگاهی است بر پل صراط که در آن، بندگان باز خواست می شوند.

در ذیل این آیه، روایاتی آمده است که آن را به بحث صراط مربوط می سازد:

در مجمع البیان از امام صادق روایت شده که فرمود:

الْمِرْصَادُ قَنْطَرَه عَلَی الصِّرَاطِ، لایَجُوزُهَا عَبْدٌ بِمَظْلِمَه عَبْد؛(۱)

مرصاد پلی بر صراط است که بنده ای که حق بنده ای دیگر بر گردنش باشد،

نمی تواند از آن عبور کند.

جابر، از ابی جعفر نقل می کند که پیامبر فرمود: روح الأمین (فرشته وحی) به من خبر داد:

أنَّ اللهَ لا إِلَهَ غَیْرُهُ إِذَا وَقَفَ الْخَلائِقَ وَ جَمَعَ الأَوَّلِینَ وَ الآخِرِینَ أتِیَ بِجَهَنَّمَ تُقَادُ بِأَلْفِ زِمَام، أَخَذَ بِکُلِّ زِمَام مِائَه أَلْفِ مَلَکٍ مِنَ الْغِلاظِ الشِّدَادِ، وَ لَهَا هَدَّه وَ تَحَطُّمٌ وَ زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ، وَ إِنَّهَا لَتَزْفِرُ الزَّفْرَه. فَلَوْلا أنَّ اللهَ عَزَّوجَلَّ أَخَّرَهَا إِلَی الْحِسَابِ لأهْلَکَتِ الْجَمِیعَ.

ثُمَّ یَخْرُجُ مِنْهَا عُنُقٌ یُحِیطُ بِالْخَلائِقِ الْبَرِّ مِنْهُمْ وَ الْفَاجِرِ، فَمَا خَلَقَ اللهُ عَبْداً مِنْ عِبَادِهِ مَلَکٍ وَ لا نَبِیٍّ إلاَّ وَ یُنَادِی یَا رَبِّ نَفْسِی نَفْسِی وَ أَنْتَ تَقُولُ: یَا رَبِّ أُمَّتِی أُمَّتِی.

ثُمَّ یُوضَعُ عَلَیْهَا صِرَاطٌ أدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَأَحَدُّ مِنَ السَّیْفِ عَلَیْهِ ثَلاثُ قَنَاطِرَ: الأُولَی عَلَیْهَا الأَمَانَه وَالرَّحِمُ، وَالثَّانِیَه عَلَیْهَا الصَّلاه، وَالثَّالِثَه عَلَیْهَا عَدْلُ رَبِّ الْعَالَمِینَ لا إِلَهَ غَیْرُهُ. فَیُکَلَّفُونَ الْمَمَرَّ عَلَیْهَا فَتَحْبِسُهُمُ الرَّحِمُ وَ الأَمَانَه فَإِنْ نَجَوْا مِنْهَا حَبَسَتْهُمُ الصَّلاه فَإِنْ نَجَوْا مِنْهَا کَانَ الْمُنْتَهَی إِلَی رَبِّ الْعَالَمِینَ جَلَّ ذِکْرُهُ وَ هُوَ قَوْلُ اللهِ تَبَارَکَ وَ تَعَالَی:

«إِنَّ رَبَّکَ لَبِالْمِرْصَاد»

۱- . مجمع البیان ۱۰: ۷۳۹؛ بحارالأنوار۸ : ۶۴ و ج۷۲، ص۳۲۳.

وَ النَّاسُ عَلَی الصِّرَاط... ؛(۱)

خداونـدی که معبودی جز او نیست آن گاه که فرمان توقف خلائق را صادر کند، و اولین و آخرین را گرد آورد [فرمان دهد] جهنم را درحالی که هزار زمام دارد و بر هر زمامی یکصد هزار از فرشـتگان خشن و قوی گماشته شده اند، بکشند و[به صحنه قیـامت] بیاورنـد. آن روز جهنم را [از شـدت غضب] صـداهایی مهیب و زبـانه هـایی شعله ور و ناله ها و فریادهایی از خشم و غضب است.

جهنم چنان نهیب می زند که اگر خداوند حسابرسی خلائق را به تأخیر نمی انداخت، همه اهل محشر را هلاک می کرد.

سپس پشته ای از آتش آنچنـان زبـانه می کشـد که بر تمامی خلق از خوب و بـد احاطه می یابـد. آن گاه تمامی بنـدگانش از فرشـتگان گرفته تا انبیا [هر یک] فریاد کننـد که پروردگارا، مرا نجات بـده، مرا ! اما تو [ای رسول ما] تقاضایت چنین باشد که پروردگار من، امتم، امتم را دریاب.

سپس بر جهنم راهی [پُـل گونه] گذاردنـد باریک تر از مو و تیزتر از شمشـیر، و بر آن، سه پُل قرار دارد. بر اولی امانت و رَحِم باشـد، و بر دومی نمـاز، و بر سومی عـدل پروردگـار عالَمیان [نظارت خاص خداونـدی] که معبودی جز او نیست حاکم است. پس مردم فرمان یابند که بر آن پل ها بگذرند. ابتدا رَحِم و امانت آنها را نگاه می دارد، اگر از این مرحله به سلامت گذشتند، نمـاز آنها را حبس می کنـد، و چنانچه از این مرحله هم به سـلامت عبور کردنـد، آخرین مرحله در گرو عـدلِ الهی انـد و این است معنـای پیام خـدای تبارک و تعالی که فرمود: «به درستی که پروردگارت در کمین گاه به کمین [مجرمان] است» و مردم بر روی صراط [مختلف اند].

۱- . تفسیر قمی ۲: ۴۲۱ ؛ امالی (صدوق) ۲۴۱ ۲۴۲ ؛ بحارالأنوار ۷: ۱۲۵ این روایت در روضه کافی۸ : ۳۱۳ ، حدیث ۴۸۶ ، با تفاوت در برخی عبارات، نیز آمده است.

از ابن عباس درباره این آیه نقل شده است که گفت:

بر پـل جهنم هفت بازداشت گاه است [که در هر یک سؤالاتی از فروع و اصول دین خواهـد شـد و چنانچه بنـده پاسـخی تمام داشـته باشد، یک به یک عبور می کند] در اولی از شـهادت به یکتایی خدا پرسش می شود، پس اگر بنده، آن را کامل آورد عبور می کنـد؛ در بازداشت گاه دوم از نماز، و در سومی از زکات، و در چهارمی از روزه، و در پنجمی از حج، و در ششـمی از عمره می پرسند، آن گاه در بازداشت گاه هفتم [که به قرینه روایت قبل، همان مرصاد است] از مظالم عباد پرسیده شود.

اگر انسان نتواند از عهده آن بیرون آید، خطاب می رسد که مهلت دهید.

پس اگر دارای کارهای مستحبی باشد از آنها اعمالش را تکمیل می کند و هنگامی که فراغت یافت، سوی بهشت رهنمون می گردد.(۱)

البته هیـچ مانعی ندارد که آیه ناظر به هر دو دیدگاه باشد؛ یعنی خداوند متعال در کمین گاه طغیانگران هم در این جهان و هم در جهان دیگر در کنار صـراط است. بنابراین، معنای آیه این است که پروردگار متعال، در کمین اعمال بندگان قرار دارد و بر کارهاشان آگاه است و آنها را در گـذرگاهی که ناگزیر از آنند براساس اعمالی که انجام داده اند بازپرسـی می کند و پاداش و کیفر می دهد.

دراین باره امام امیرالمومنین چنین می فرماید:

۱- . روی عن ابن عباس فی هذه الآیه قال : إن علی جسـر جهنم سـبع محابس یسأل العبد عند أولها عن شهاده أن لا إله إلا الله، فإن جاء بها تامه جاز إلی الثانی فیسأل عن الصـلاه، فإن جاء بها تامه جاز إلی الثالث فیسأل عن الزکاه، فإن جاء بها تامه جاز إلی الرابع فیسـأل عن الصوم، فإن جاء به تاما جاز إلی الخامس فیسأل عن الحـج، فإن جاء به تاما جاز إلی السادس فیسأل عن العمره، فإن جاء بها تامه جاز إلی السابع فیسأل عن المظالم، فإن خرج منها وإلا یقال: انظروا، فإن کان له تطوع أکمل به أعماله فإذا فرغ انطلق به إلی الجنه (بحارالأنوار ۸: ۶۴) .

وَ لَئِنْ أَمْهَلَ اللهُ الظَّالِمَ فَلَنْ يَفُوتَ أَخْذُهُ، وَهُوَ لَهُ بِالْمِرْصَادِ عَلَى مَجَازِ طَرِيقِهِ وَ بِمَوْضِعِ الشَّجَا مِنْ مَسَاغِ رِيقِه؛(۱)

گرچه خدا ظالم را مهلت دهد، ولی هرگز او را رها نخواهد کرد، و بر گذرگاهش بسان استخوان که راه گلو را بگیرد و نگذارد آب دهانی فرو دهد در کمین است.

آیه دوم

در سوره حمد، پس از آنکه بنده اذعان می کند که عبادتش برای خداست و از او یاری می طلبد و در سیر به سوی کمال، سعادت و رستگاری، از خدا مدد می خواهد، می خواند:

«اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيم» ؛(۲)

پروردگارا، ما را به راه راست هدایت کن.

شیخ صدوق در معانی الأخبار روایت می کند که علی بن ابی طالب در مورد آیه «اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيم» فرمود:

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ صِرَاطَانِ: صِرَاطٌ فِي الدُّنْيَا وَصِرَاطٌ فِي الآخِرَه؛ وَ أَمَّا الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ مَا قَصُرَ عَنِ الْغُلُوِّ وَارْتَفَعَ عَنِ التَّقْصِيرِ، وَاسْتَقَامَ فَلَمْ يَعْدِلْ إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ.

وَأَمَّا الصِّراطُ فی الآخره، فَهُوَ طَرِيقُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى الْجَنَّه الَّذِی هُوَ مُسْتَقِيمٌ، لايَعْدِلُونَ عَنِ الْجَنَّه إِلَى النَّارِ وَ لا إِلَى غَيْرِالنَّارِ سِوَى الْجَنَّه؛(۳)

راه و صراط مستقیم، دو صراط است: راهی در دنیا و راهی در آخرت.

و اما راه راست در دنیا، همان شیوه ای است که از افراط و تفریط به دور باشد و پایدار بماند و به هیچ باطلی نگراید.

۱- . نهج البلاغه (فیض الاسلام) ، خطبه ۹۶: صفحه۲۸۴؛ بحارالأنوار ۳۴: ۸۱ .

۲- . سوره فاتحه (۱) آیه ۶ .

۳- . معانی الأخبار: ۳۳، حدیث۴ ؛ تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام : ۴۴ (با اندکی تفاوت) ؛ بحارالأنوار۸ : ۶۹ ۷۰.

و اما صراط در آخرت، همان راه راست مؤمنان به سوی بهشت است. مؤمنان از مسیر بهشت، به سمت آتش و یا غیر آتش عدول نخواهند کرد.

آیه سوم

در سوره حِجر می خوانیم:

«وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أجْمَعِين» ؛(۱)

و قطعاً وعدگاه همه آنان دوزخ است.

در تفسیر قمی از ابوجارود روایت شده که ابوجعفر درباره آیه:

«وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أجْمَعِين» فرمود:

فَوُقُوفهم علی الصِّراط؛(۲)

بازداشت ایشان بر صراط است.

آیه چهارم

خدای متعال در سوره مریم می فرماید:

«فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّیَاطِینَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِیًّا * ... وَ إِن مِّنکمُ إِلاَّ وَارِدُهَا کاَنَ عَلیَ رَبِّکَ حَتْمًا مَّقْضِیًّا * ثُمَّ نُنَجِّی الَّذِینَ اتَّقَواْ وَ نَذَرُ الظَّالِمِینَ فِیهَا جِثِیًّا» ؛(۳)

به پروردگارت سوگند که آنها را با شیاطین محشور خواهیم ساخت، آن گاه آنان را در اطراف جهنم درحالی که به زانو درآمده اند حتماً حاضر خواهیم کرد... هیچ یک از شما نیست مگر اینکه در آن (جهنّم) وارد شوید، این حکمِ حتمی و امضا شده پروردگارت می باشد.

۱- . سوره حجر (۱۵) آیه ۴۳.

۲- . تفسیر قمی ۱: ۳۷۶.

۳- . سوره مریم (۱۹) آیات ۶۸ ۷۲.

در این هنگام، اهل تقوا را نجات می دهیم و ظالمان را وا می گذاریم در دوزخ به زانو در آیند (و توان رهایی و نجات را از دست بدهند) .

این آیات نیز به نحوی اشاره به صراط دارد؛ زیرا ظاهر برخی روایات این است که مراد از «ورود در جهنم» اشراف و عبور از آن است.(۱)

علامه طباطبایی می فرماید:

واعلم أن ظاهر بعض الروایات السابقه أن ورود النّاس النّار هو جوازهم منها، فینطبق علی روایات الصراط؛ و فیها أنه جسر ممدود علی النار یؤمر بالعبور علیها البّر والفاجر فیجوزه الأبرار ویسقط فیها الفجار، وعن الصدوق فی الاعتقاد، أنه حمل الآیه علیه؛(۲)

بدان که ظاهر برخی روایات پیشین این است که ورود مردم در آتش، عبور ایشان از آن است، پس بر روایات صراط که پلی بر روی آتش است و نیك و بد مأمور به گذر از آن می باشد به گونه ای که نیکان بگذرند و فاجران در آتش افتند منطبق می شود. شیخ صدوق در «الاعتقاد» این آیه را بر صراط حمل کرده است.

۱- . علی بن ابراهیم قمی در تفسیر۲: ۵۲ به سند معتبر از امام صادق علیه السلام روایت کرده است که درباره آیه (وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا) فرمود: أما تسمع الرجل یقول وردنا ماء بنی فلان و لم یدخله؟! ولی در برخی دیگر از روایات، «ورود» به معنای «دخول در آتش» تفسیر شده است؛ روی أبوصالح غالب بن سلیمان، عن کثیر بن زیاد، عن أبی سمینه (سمیّه) قال: اختلفنا فی الورود. فقال قوم: لایدخلها مؤمن؛ و قال آخرون: یدخلونها جمیعاً، ثمّ ینجّی الّذین اتّقوا. فلقیت جابر بن عبد اللّه، فسألته. فأومأ بإصبعیه إلی أذنیه وقال: و صمّتا إن لم أکن سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم یقول الورود: الدُّخول؛ لایبقی بَرٌّ و لا فاجر إلاّ دخلها، فتکون علی المؤمن برداً و سلاماً (کما کانت علی ابراهیم) حتی أن لِلنّار او قال لِجهنّم ضجیجا مِن بَرْدِها (مجمع البیان ۶ : ۸۱۲ ؛ نورالثقلین ۳ : ۳۵۳ ۳۵۴ ؛ کنزالدقائق۸ : ۲۵۷ ؛ بحارالأنوار۸ : ۲۴۹ ؛ مسند احمد۳ : ۳۲۹ ؛ مجمع الزوائد۷ : ۵۵ ؛ کنزالعمال۲ : ۸، حدیث ۲۹۱۱) .

۲- . المیزان ۱۴: ۹۳.

آیه پنجم

خدای متعال درباره انسان های کوردل که به حضور خداوند متعال بی اعتنایند و در دنیا چنان بی باکانه در خوشی ها سرگرم می شوند و کارهای ناشایست انجام می دهند که گویا جهان،خدایی ندارد وحساب وکتابی در کار نیست می فرماید: «فَلا اقْتَحَمَ الْعَقَبَه» ؛(۱)

به آن گردنه در نیامد (و راهی برای رهایی و عبور از آن نجست) .

در مناقب ابن شهرآشوب از اَنس نقل می کند که پیامبر درباره این آیه فرمود:

إنَّ فوقَ الصراط عقبه کؤوداً ... لا یقطعها فی غیر مشقه إلاّ محمد و اهل بیته (علیهم السلام) ؛(۲)

بالای صراط گردنه ای است که گذشتن از آن بس دشوار است... تنها محمد و اهل بیتش (علیهم السلام) آن را به راحتی می پیمایند.

آیه ششم

خدای تعالی در مورد اعمال کافران می فرماید:

«وَالَّذِینَ کَفَرُوا أعْمَالُهُمْ کَسَرَابٍ بِقِیعَه یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّی إِذَا جَاءَهُ لَمْ یَجِدْهُ شَیْئًا وَوَجَدَ اللهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللهُ سَرِیعُ الْحِسَابِ * أوْ کَظُلُمَاتٍ فِی بَحْرٍ لُّجِّیٍّ یَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْض إِذَا أخْرَجَ یَدَهُ لَمْ یَکَدْ یَرَاهَا وَمَن لَّمْ یَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ» ؛(۳)

و کسانی که کفر ورزیدند، کارهایشان چون سرابی در زمینی هموار است که تشنه، آن را آب می پندارد. اما چون بدان رسد آن را چیزی نیابد و خدا را نزد خویش یابد و حسابش را تمام به او دهد و خدا به سرعت حسابرسی می کند.

۱- سوره بلد (۹۰) آیه ۱۱.

۲- . مناقب آل ابی طالب۲ : ۶ ؛ تفسیر برهان۵ : ۶۶۶ ؛ بحارالأنوار۸ : ۶۶ .

۳- . سوره نور (۲۴) آیات ۳۹ ۴۰.

یا [کارهایشان] مانند تاریکی هایی است که در دریایی ژرف است که موجی آن را می پوشاند [و] روی آن موجی [دیگر] است [و] بالای آن ابری است. تاریکی هایی است که بعضی بر روی بعضی قرار گرفته اند. هرگاه دستش را بیرون آورد، به زحمت آن را می بیند، و خدا به هرکس نوری ندهد، او را هیچ نوری نخواهد بود.

ابوالفتوح رازی در ذیل این آیات می گوید:

در خبر است که رسول را پرسیدند: امّت تو فردای قیامت صراط را چگونه گذرانند در ظلمات قیامت؟ گفت: امّت من بر صراط به نور علی گذرند، و علی بر صراط به نور من گذرد، و من به نور خدای تعالی گذرم، و نور امّت من از نور علی است، و نور علی از نور من، و نور من از خدای تعالی، و هر که به ما تولّا نکند او را نور نباشد، ثمّ قرء: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ» .(۱)

در تفسیر فرات کوفی روایت شده که رسول خدا فرمود:

أتاني جبرئيل فقال: اُبَشِّرُك يا محمد بما تَجوزُ علی الصراط ؟

قال: قلتُ: بلی.

قال: تَجوزُ بنور الله، و يجوزُ علي بنورك و نورك من نور الله و تجوز اُمّتك بنور علي، و نور علي من نورك؛ «وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُورٍ» ؛(۲)

جبرئیل نزدم آمد و گفت: ای محمد، بشارتت دهم که به چه چیز بر صراط می گذری؟ گفتم: آری. گفت: به نور خدا از صراط عبور می کنی و علی به نور تو از آن می گذرد و نور تو از نور خداست و امتت به نور علی از صراط می گذرند، و نور علی از نور توست؛

۱- . روض الجنان ۱۴: ۱۶۲.

۲- تفسیر فرات کوفی: ۲۸۷، حدیث ۳۷۸؛ بحارالأنوار۸ : ۶۹ ، حدیث ۱۴.

«پس هر که را خدا نوری برایش قرار ندهد، نوری از برای او نخواهد بود».

آیه هفتم

خداوند متعال در توصیف روز قیامت می فرماید:

‹‹یَوْمَ لایُخْزِی اللهُ النَّبِیَّ وَالَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ یَسْعَی بَیْنَ أیْدِیهِمْ وَ بِأیْمَانِهِمْ یَقُولُونَ رَبَّنَا أتْمِمْ لَنَا نُورَنَاوَاغْفِرْ لَنَا إنَّکَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ›› ؛(۱)

در آن روز که خدا، پیامبر و انسان هایی را که با او ایمان آورده بودند خوار نمی کند، نورشان در پیشاپیش و سمت راستشان پرتو می افکند، می گویند:

پروردگارا، نورمان را کامل کن و ما را بیامرز که تو بر هر چیزی توانایی.

در تفسیر مقاتل از ابن عباس درباره این آیه آمده است که گفت:

‹‹نُورُهُمْ یَسْعَی›› یضِیءُ عَلَی الصِّراط لعلی و فاطمه، مِثل الدّنیا سبعین مرّه... فَیمْضِی أهلُ بیت محمد وآله زُمْرَه علی الصّراط مثل البرق الخاطف، ثمَّ قومٌ مِثل الرّیح، ثُمَّ قوم مثل عَدْو الفَرَس، ثم یمْضی قوم مثل المَشْی، ثم قوم مثل الحَبْو، ثم قوم مثل الزَّحْف.

ویجْعَلَه الله علی المؤمنین عریضاً وعلی المُذنبین دقیقاً، قال الله تعالی:

‹‹یَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا›› حتی نَجْتازُ به علی الصّراط.

قال: فَیجوزُ أمیرالمؤمنین فی هودج مِن الزُمُرّد الأخضر و معه فاطمه علی نجیب من الیاقوت الأحمر حولها سبعون ألف حوراء کالبرق اللامع؛(۲)

اینکه خدای متعال فرمود: «نورشان [پیش رویشان] می رود» یعنی مانند هفتاد برابر دنیا برای علی و فاطمه بر صراط پرتو افشانی می کند... آنگاه اهل بیت محمد و آل او گروهی اند که بر صراط چون برق جهنده می گذرند، سپس قومی مثل باد از آن عبور می کنند، و قومی دیگر بمثابه دویدن اسب، آنگاه گروهی

۱- . سوره تحریم (۶۶) آیه ۸ .

۲- . مناقب آل ابی طالب ۲: ۷؛ تفسیر برهان ۵: ۴۲۸؛ بحارالأنوار۸ : ۶۷.

چونان پیادگان، و سپس مردمی به صورت سینه خیز و پس از آن کسانی نشسته یا با زانو؛ و خدا صراط را بر مؤمنان پهن می گرداند و بر گنهکاران باریک، خدای متعال می فرماید: «گویند: پروردگارا، نورمان را کامل کن!» تا اینکه به وسیله آن بر صراط بگذریم ... .

پس امیرالمؤمنین در سراپرده ای از زمرد سبز به همراه همسرش حضرت فاطمه سوار بر مرکبی از یاقوت سرخ درحالی که هزار حوریه او را همراهی می کنند همچون برق جهنده بر صراط عبور می کند.

جابر بن عبد الله انصاری گوید:

کُنْتُ ذَاتَ یَوْم عِنْدَ النَّبِیِّ إِذْ أَقْبَلَ بِوَجْهِهِ عَلَی عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ فَقَالَ: ألا اُبَشِّرُکَ یَا أبَا الْحَسَنِ؟ فَقَالَ: بَلَی یَا رَسُولَ اللهِ. فَقَالَ: هَذَا جَبْرَئِیلُ یُخْبِرُنِی عَنِ اللهِ جَلَّ جَلالُهُ أَنَّهُ قَالَ: قَدْ أعْطَی شِیعَتَکَ وَ مُحِبِّیکَ سبعَ خِصَالٍ: الرِّفْقَ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالْاُنْسَ عِنْدَ الْوَحْشَه وَالنُّورَ عِنْدَ الظُّلْمَه وَالأمْنَ عِنْدَ الْفَزَعِ وَالْقِسْطَ عِنْدَ الْمِیزَانِ وَالْجَوَازَ عَلَی الصِّرَاطِ وَدُخُولَ الْجَنَّه قَبْلَ سَائِرِ النَّاسِ وَ «نُورُهُمْ یَسْعی بَیْنَ أیْدِیهِمْ وَ بِأیْمانِهِم» ؛(۱)

روزی نزد پیامبر بودم، که پیامبر رو به علی نمود و فرمود:

ای ابوالحسن، آیا به تو مژده ای ندهم؟

عرض کرد: چرا، ای پیامبر خدا. پیامبر فرمود: این جبرئیل است که از جانب خدا به من خبر می دهد که به شیعیان و دوستان تو هفت ویژگی عطا کرده است:

مدارا در دم مرگ، و انس به هنگام وحشت، و نور در هنگام تاریکی، و ایمنی به هنگام ترس، و عدالت در میزان، و گذشتن از صراط، و ورود به بهشت پیش از همه مردم؛ «نورشان از پیشاپیش آنان، و سمت راستشان، روان است».

۱- . خصال صدوق ۲: ۴۰۲ ؛ روضه الواعظین۲ : ۲۹۷ ؛ تفسیر برهان۵ : ۴۲۹.

آیه هشتم

در سوره صافات (درباره ستمگران و همتایان آنان و معبودها شان) آمده است:

‹‹وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ›› ؛(۱)

بازداشت شان کنید! اینان باید [درباره کارهاشان] بازپرسی شوند.

در امالی شیخ طوسی روایت شده است از پیامبر که فرمود:

إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَه وَ نُصِبَ الصِّرَاطُ عَلَی جَهَنَّم، لَمْ یَجُزْ عَلَیْهِ إِلَّا مَنْ مَعَهُ جوازٌ فیه کِتَابُ وَلایَه عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ، و ذلک قوله:

‹‹وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْئُولُونَ›› ؛(۲)

هنگامی که روز قیامت فرا رسد و صراط بر جهنم نصب شود، از آن عبور نکند مگر کسی که با او جواز ولایت علی بن ابی طالب باشد؛ واین است معنای سخن خدای متعال که فرمود:«آنان را نگاه دارید تا از ایشان بازخواست شود».

روایات

اشاره

در احادیث برای «صراط» معانی، تفاسیر و خصوصیاتی ذکر شده که قابل توجّه و تأمّل است:

روایت اول

در روایات با عبارات گوناگون شرط عبور از صراط و یا جواز و برات عبور از آن، ولایت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) و معرفت امامان معصوم (علیهم السلام) معرفی شده است که به برخی از آنها در ذیل آیات اشاره کردیم از جمله شیخ صدوق در کتاب معانی الأخبار از مُفضَّل بن عُمَر روایت کرده است که گفت از ابوعبدالله (امام صادق) درباره «صراط» پرسیدم، فرمود:

هُوَ الطَّرِیقُ إِلَی مَعْرِفَه اللهِ عَزَّوَجَلَّ وَ هُمَا صِرَاطَانِ؛ صِرَاطٌ فِی الدُّنْیَا وَ صِرَاطٌ فِی الآخِرَه، فَأَمَّا الصِّرَاطُ الَّذِی فِی الدُّنْیَا فَهُوَ الإِمَامُ الْمَفْرُوضُ

۱- . سوره صافات (۳۷) آیه ۲۴.

۲- . امالی طوسی: ۲۹۰؛ بشاره المصطفی: ۱۴۴؛ بحارالأنوار۸ : ۶۷.

الطَّاعَه؛ مَنْ عَرَفَهُ فِی الدُّنْیَا وَ اقْتَدَی بِهُدَاهُ مَرَّ عَلَی الصِّرَاطِ الَّذِی هُوَ جِسْرُ جَهَنَّمَ فِی الآخِرَه، وَ مَنْ لَمْ یَعْرِفْهُ فِی الدُّنْیَا زَلَّتْ قَدَمُهُ عَنِ الصِّرَاطِ فِی الآخِرَه فَتَرَدَّی فِی نَارِ جَهَنَّم؛(۱)

صراط، طریق به سوی معرفت خدای بزرگ است، و آن دو صراط است؛ صراطی در دنیا وجود دارد و صراطی در آخرت می باشد. صراطی که در دنیاست همان امامی است که طاعتش واجب است، هرکه در دنیا او را بشناسد و به هدایتش اقتدا کند، از صراطی که در آخرت پل دوزخ است می گذرد.

و هر که او را در دنیا نشناسد، قدمش روی صراط آخرت بلغزد و در آتش جهنم افتد.

روایت دوم

و نیز در معانی الأخبار از ابوجعفر (امام باقر) روایت کرده است که گفت: رسول خدا فرمود:

یَا عَلِیُّ إِذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَه، أَقْعُدُ أَنَا وَ أَنْتَ وَ جَبْرَئِیلُ عَلَی الصِّرَاطِ، فَلاَیَجُوزُ عَلَی الصِّرَاطِ إِلاَّ مَنْ کَانَ مَعَهُ کِتَابٌ فِیهِ بَرَاه بِوَلاَیَتِک؛(۲)

ای علی، هنگامی که روز قیامت فرا رسد، من و تو و جبرئیل بر صراط می نشینیم، پس احدی (از آن) عبور نکند مگر اینکه با او نوشته ای باشد که در آن براتِ(۳) (آزادی از دوزخ) به سبب ولایت تو ثبت است.

روایت سوم

شیخ صدوق در امالی روایت می کند از ابوبصیر، از امام صادق که فرمود:

۱- . معانی الأخبار: ۳۲، حدیث ۱؛ بحارالأنوار۸: ۶۶، حدیث۳.

۲- . معانی الأخبار: ۳۵، حدیث۶؛ بحارالأنوار۸: ۶۶، حدیث۴.

۳- . برات، از برائت گرفته شده وبه معنای: سند ، اجازه ، نوشته عنایت شده در آزادی می باشد (لغتنامه دهخدا، حرف «ب» ؛ المنجد، ماده «برا») .

النَّاسُ يَمُرُّونَ عَلَى الصِّرَاطِ طَبَقَاتٍ، وَالصِّرَاطُ أَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَمِنْ حَدِّ السَّيْفِ؛ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مِثْلَ الْبَرْقِ، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مِثْلَ عَدْوِ الْفَرَسِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ حَبْواً، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مَشْياً، وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمُرُّ مُتَعَلِّقاً قَدْ تَأْخُذُ النَّارُ مِنْهُ شَيْئاً وَ تَتْرُكُ مِنْهُ شَيْئا؛(۱)

مردم در گذر بر صراط طبقه بندی شده اند، و صراط باریک تر از مو و تیزتر از شمشیر است؛ بعضی مثل برق عبور می کنند و برخی مانند تاخت اسب و بعضی با خزیدن، و بعضی قدم زنان و برخی آویزان (بر صراط) که گاه قسمتی از آنان را آتش فرا می گیرد و قسمتی از آنان را رها می کند.

روایت چهارم

امام باقر از ابوذر نقل می کنند که گفت: شنیدم رسول خدا می فرمود:

حَافَتَا الصِّرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَه، الرَّحِمُ وَالأمَانَه؛ فَإِذَا مَرَّ الْوَصُولُ لِلرَّحِمِ الْمُؤَدِّى لِلأمَانَه نَفَذَ إِلَى الْجَنَّه، وَإِذَا مَرَّ الْخَائِنُ لِلأمَانَه الْقَطُوعُ لِلرَّحِمِ لَمْ يَنْفَعْهُ مَعَهُمَا عَمَلٌ وَ تَكَفَّأَ بِهِ الصِّرَاطُ فِى النَّار؛(۲)

حقیقت صله رَحِم (خویشاوندداری) و امانت پردازی، روز قیامت،در دو جانب صراط قرار دارند؛ هنگامی که صله کننده رحم و امانت پرداز، بر صراط بگذرد، به بهشت در آید؛ و آنگاه که خائن امانت و قاطع رحم گذرش بر صراط افتد، هیچ عملی با داشتن این دو گناه او را سود نبخشد، و صراط او را در آتش سر نگون سازد.

روایت پنجم

در تفسیر منسوب به امام عسکری از پیامبر نقل شده که فرمود:

إِنَّ اللّهَ تَعَالَى إِذَا بَعَثَ الْخَلائِقَ مِنَ الأوَّلِينَ وَالآخِرِينَ،نَادَى مُنَادِى رَبِّنَا مِنْ

۱- . امالی شیخ صدوق: ۲۴۲؛ کتاب الزهد: ۹۲؛ بحارالأنوار ۸: ۶۴ ۶۵ ، حدیث ۱.

۲- . اصول کافی ۲: ۱۵۲، حدیث ۱۱؛ بحارالأنوار ۸: ۶۷، حدیث ۹.

تَحْتِ عَرْشِهِ: یَا مَعْشَرَ الْخَلائِقِ غُضُّوا أبْصَارَکُمْ لِتَجُوزَ فَاطِمَه، بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَیِّدَه نِسَاءِ الْعَالَمِینَ عَلَى الصِّرَاطِ... ؛(۱)

خدای متعال هنگامی که خلائق اولین و آخرین را بر انگیزد، سخن گوئی از طرف پروردگار مان از زیر عرش فریاد زند: ای گروه خلائق، چشم هاتان را ببندید تا فاطمه، دختر محمد سرور زنان جهانیان بر صراط بگذرد... .

روایت ششم

نیز در تفسیر منسوب به امام عسکری از پیامبر روایت شده است که فرمود:

إنَّهُ لَیُرَى یَوْمَ الْقِیَامَه إلَى جَانِبِ الصِّرَاطِ جَمٌّ کَثِیرٌ مِنَ النَّاسِ، لا یَعْرِفُ عَدَدَهُمْ إلَّا اللهُ تَعَالَى، هُمْ کَانُوا مُحِبِّی حَمْزَه، وَکَثِیرٌ مِنْهُمْ أصْحَابُ الذُّنُوبِ وَالآثَامِ، فَتَحَوَّلَ حِیطَانٌ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ سُلُوکِ الصِّرَاطِ وَالْعُبُورِ إلَى الْجَنَّه... فَیَقُولُونَ: یَا حَمْزَه قَدْ تَرَى مَا نَحْنُ فِیهِ. فَیَقُولُ حَمْزَه لِرَسُولِ اللهِ (صلی الله علیه و آله) وَ لِعَلِیِّ بْنِ أبِی طَالِبٍ (علیهما السلام) : قَدْ تَرَیَانِ أوْلِیَائِی کَیْفَ یَسْتَغِیثُونَ بِی! فَیَقُولُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ لِعَلِیٍّ وَلِیِّ اللهِ: یَا عَلِیُّ أعِنْ عَمَّکَ عَلَى إغَاثَه أوْلِیَائِهِ وَ اسْتِنْقَاذِهِمْ مِنَ النَّارِ. فَیَأتِی عَلِیُّ بْنُ أبِی طَالِبٍ (علیهما السلام) بِالرُّمْحِ الَّذِی کَانَ یُقَاتِلُ بِهِ حَمْزَه أعْدَاءَ اللهِ تَعَالَى فِی الدُّنْیَا، فَیُنَاوِلُهُ إیَّاهُ وَیَقُولُ: یَا عَمَّ رَسُولِ اللهِ وَ عَمَّ أخِی رَسُولِ اللهِ ذُدِ الْجَحِیمَ عَنْ أوْلِیَائِکَ بِرُمْحِکَ هَذَا (الَّذِی کُنْتَ) تَذُودُ بِهِ عَنْ أوْلِیَاءِ اللهِ فِی الدُّنْیَا أعْدَاءَ اللهِ. فَیُنَاوِلُ حَمْزَه الرُّمْحَ بِیَدِهِ، فَیَضَعُ زُجَّهُ فِی حِیطَانِ النَّارِ الْحَائِلَه بَیْنَ أوْلِیَائِهِ وَبَیْنَ الْعُبُورِ إلَى الْجَنَّه عَلَى الصِّرَاط... ؛(۲)

۱- . تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام : ۴۳۴؛ بحارالأنوار۸: ۶۸، حدیث۱۲؛ و در امالی شیخ مفید: ۱۳۰، حدیث ۶ . چنین آمده است: عَنْ أبِی عَبْدِاللهِ جَعْفَرِبْنِ مُحَمَّدٍ علیهم السلام قَالَ إذَا کَانَ یَوْمُ الْقِیَامَهِ جَمَعَ اللهُ الأوَّلِینَ وَالآخِرِینَ فِی صَعِیدٍ وَاحِدٍ ثُمَّ أمَرَ مُنَادِیاً فَنَادَى غُضُّوا أبْصَارَکُمْ وَ نَکِّسُوا رُءُوسَکُمْ حَتَّى تَجُوزَ فَاطِمَهُ ابْنَهُ مُحَمَّدٍ علیهما السلام الصِّرَاط... .

۲- . تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام : ۴۳۶؛ بحارالأنوار ۸: ۶۸، حدیث ۱۳.

روز قیامت، کنار صراط، مردمان زیادی دیده خواهند شد که شمار آنان را جز خدای متعال نمی داند، آنها دوستدارانِ حمزه (عموی پیامبر) اند و بسیاری از آنها از گنه کاران می باشند، پس دیواری میان آنان و میان پیمودن صراط و گذر به بهشت پدید می آید... پس می گویند:

ای حمزه! حالِ ما را می بینی! حمزه به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) عرض می کند:

می بینید چگونه دوستانم از من یاری می طلبند!

رسول الله (صلی الله علیه و آله) به امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

یا علی! عمویت را در یاری دوستانش و نجاتشان از آتش کمک نما. امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) نیزه ای را که جناب حمزه با آن با دشمنان خدا در دنیا می جنگید می آورد و به دست ایشان داده می فرماید:

ای عموی پیامبر (صلی الله علیه و آله) و عموی برادرِ رسول الله! دوزخ را از دوستانت دفع نما با این نیزه که با آن در دنیا، دشمنان خدا را از دوستان خدا دفع می کردی! پس حمزه نیزه را به دست می گیرد و تَهِ آن را در دیوار آتش که بین دوستانش و گذر از صراط به سوی بهشت حائل شده می نهد... .

روایت هفتم

شیخ صدوق در کتاب فضائل الشیعه به اسنادش از سکونی، از امام صادق ، از پدرانشان آورده است که پیامبر فرمود:

أَثْبَتُكُمْ قَدَماً عَلَى الصِّرَاطِ، أَشَدُّكُمْ حُبّاً لأَهْلِ بَيْتِي؛(۱)

پایدارترین شما بر صراط، با محبّت ترین شما نسبت به اهل بیتم می باشد.

و در همین کتاب به اسنادش از ابوحمزه ثُمالی، از ابوجعفر ، از پدرانشان آمده است که پیامبر به علی فرمود:

۱- . فضائل الشیعه: ۶؛ بحارالأنوار ۸: ۶۹.

مَا ثَبتَ حُبُّکَ فِی قَلْبِ امْرِئٍ مُؤْمِنٍ فَزَلَّتْ بِهِ قَدَمُهُ عَلَی الصِّرَاطِ إِلَّا ثَبتَ لَهُ قَدَمٌ حَتَّی أدْخَلَهُ اللهُ بِحُبِّکَ الْجَنَّه؛(۱)

چنانچه دوستی تو در قلب انسان مؤمنی پایدار گردد و آن گاه بر صراط قدمی از او بلغزد، گام دیگرش استوار می ماند تا اینکه خدا به دوستی تو او را وارد بهشت کند.

روایت هشتم

امیرالمؤمنین، علی در نهج البلاغه می فرماید:

وَاعْلَمُوا أنَّ مَجَازَکُمْ عَلَی الصِّرَاطِ وَمَزَالِقِ دَحْضِهِ، وَ أهَاوِیلِ زَلَلِهِ وَ تَارَاتِ أهْوَالِه؛(۲)

بدانید یقیناً گذر شما بر صراط و گذرگاه های پرت شونده و لغزش گاه های ترسناک و گذشتن از خطرات پیاپی آن خواهد بود.

روایت نهم

شیخ صدوق از امام سجّاد (علیه السلام) در رساله حقوق روایت می کند که فرمود:

وَحَقُّ رِجْلَیْکَ أنْ لاتَمْشِیَ بِهِمَا إِلَی مَا لایَحِلُّ لَکَ فَبِهِمَا تَقِفُ عَلَی الصِّرَاطِ! فَانْظُرْ أنْ لاتَزِلاَّ بِکَ فَتَرَدَّی فِی النَّارِ؛(۳)

حق پاهایت این است که با آنها سوی چیزی که برایت حلال نیست نروی؛ زیرا با آنها بر صراط می ایستی! بنگر تو را نلغزانند که در آتش سقوط کنی!

۱- . فضائل الشیعه: ۷؛ بحارالأنوار ۸: ۶۹.

۲- نهج البلاغه، ضمن خطبه۸۳؛ بحارالأنوار ۸: ۶۷، شماره ۱۰.

۳- . مَن لایحضره الفقیه ۲: ۶۱۹، ضمن حدیث ۳۲۱۴؛ وسائل الشیعه ۱۵: ۱۷۳، ضمن حدیث ۲۰۲۲۶ .

نتیجه گیری

از مجموع آیات و روایاتی که بخشی از آنها ذکر گردید به دست می آید که در قیامت حقیقت خارجی به نام صراط وجود دارد که بر روی جهنّم کشیده شده و انسان ها از آن عبور می کنند و اینکه واقعیت آن غیر از نفس انسان و عبور کنندگان بر آن است.(۱)

سخن بزرگان

اشاره

عالمان بزرگ شیعه نیز از «صراط» همان معنایی را دریافته اند که در احادیث آمده است و اعتقاد خویش را در این زمینه روشن و گویا ابراز داشته اند.

شیخ صدوق

شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات می گوید:

اعتقادُنا فی الصراط أنَّه حقٌّ، وأنَّه جِسْرُ جهنّم، وأنَّ علیه ممَرّ جمیعِ الخلق... والصّراطُ فی وجه آخر، إسمُ حُجَج الله، فَمَن عَرَفَهم فی الدنیا وأطاعهم، أعطاه اللهُ جوازاً عَلَی الصّراط الذی هوجسْرُ جهَنّم یوَم القیامه؛(۲)

اعتقاد ما درباره«صراط» این است که صراط حق است و آن پل جهنم می باشد وگذرهمه خلق برآن است... ودر وجه دیگر، صراط نامی است برای حجت های خدا؛ پس هر که آنان را در دنیا بشناسد و پیروی شان کند، خداوند جواز عبور برصراط آخرت را که پلی است بر روی دوزخ در قیامت به او می دهد.

شیخ مفید

شیخ مفید می گوید:

الصراطُ فی اللُّغه هو الطریق، فلذلک سُمّی الدین صراطاً لأنَّهُ طریقٌ إلی الثواب، و له سُمّی الولاء لأمیرالمؤمنین و الأئمه من ذُرّیّته صراطاً، و من معناه قال امیرالمؤمنین:

۱- . در بحث های آینده گفتار کسانی که صراط را جدای از نفس انسان نمی دانند خواهد آمد.

۲- . الإعتقادات فی دین الإمامیه: ۷۰؛ بحارالأنوار ۸: ۷۰.

«أنا صراطُ الله المستقيم و عُروته الوُثقی الّتی لا انفصام لها» یعنی أنَّ معرفَتَه و التمسک به طریقٌ إلی الله سبحانه... وهو طریقٌ إلی الجنّه وطریق إلی النار، یشرف [یَسیر] العبد منه إلی الجنه و یَرَی منه أهوال النار؛(۱)

صراط در لغت راه است، بـه همین جهت «دین» را صـراط می نامنـد؛ زیرا راهی است به سـوی ثـواب؛ و بـدین جهت ولاـیت امیرالمؤمنین و ائمه از فرزندان آن حضرت صراط نامیده می شود، و از همین قبیل است معنای سخن امام علی که فرمود:

«منم راه مستقیم خدا و منم آن دستاویز الهی که شکست بردار نیست» یعنی معرفت آن حضرت و تمسک به او طریقی است به سوی خدای سـبحان... و صـراط (آخرت) راهی به سوی بهشت و راهی به سوی دوزخ است. بنده از صـراط به بهشت اشـراف می یابد و ترس های وحشت انگیز آتش را می بیند.

شیخ مفید در توجیه یکی از روایات که در خصوص صـراط آخرت وارد شده است سـخنی دارد که علامه مجلسی آن را نمی پسندد.

شیخ می گوید:

و جاءَ الخبرُ بأنَّ الصـراطَ أدقُّ مِن الشَـعرَه و أحدُّ مِن السیف علی الکافر؛ و المراد بذلک أنَّه لا یَثْبُتُ لکافر قدمٌ علی الصراط یوَم القیامه مِن شده ما یَلْحَقُهم مِن أهوال القیامه و مَخاوفها، فهم یَمْشُونَ علیه کالذی یَمْشـی علی الشـیء الّذی هو أدقُّ من الشعره و أحدُّ من السیف.

وهذا مثلٌ مضروب لما یَلْحَقُ الکافر من الشدّه فی عبوره علی الصّراط؛(۲)

در خبر آمده است که:

۱- . موسوعه الشیخ المفید (تصحیح اعتقادات الإمامیه) ۵: ۱۰۸ ، ۱۱۰.

۲- . همان.

«صراط برای کافر باریک تر از مو و برّنده تر از شمشیر است» مقصود این است که کافران به جهت شدت هول ها و چیزهای ترسناک که گریبان گیرشان می شود، قدم استواری نمی توانند بردارند؛ راه رفتن آنان چونان کسی است که بر چیزی باریک تر از مو و برنده تر از شمشیر قدم می گذارد. این مثل، به جهت سختی هایی که کافر را در عبور از صراط فرا می گیرد، زده شده است.

علامه مجلسی در نقد این سخن، می گوید:

أقول: لا اضطرارَ فی تأویلِ کونه أدَقَّ مِنَ الشّعره و أحدَّ من السیف، و تأویل الظواهر الکثیره بلاضروره، غیر جائز؛(۱)

این سخن که «صراط باریک تر از مو تیزتر از شمشیر است» مشکل عقلی ندارد تا به ناچار تأویل شود، و تأویل ظواهر فراوان بی آنکه ضرورتی در کار باشد جایز نیست.

خواجه نصیرالدین طوسی

سلطان المحققین، خواجه نصیرالدین طوسی، عبارتی دارد که در مسائل اعتقادی بسیار راهگشاست، او می گوید:

وسائر السّمعیات، مِنَ المیزان والصّراطِ والحسابِ وتطائُر الکتب، ممکنه دلَّ السّمعُ عَلَی ثبوتها فیجبُ التّصدیق بها؛(۲)

و دیگر شنیدنی ها از قبیل (میزان، صراط، حساب، تطایر کتب) [از نظر عقل] ممکن است و روایات بر ثبوت آنها دلالت می کند، پس تصدیق آنها واجب است.

علامه حلی

علامه حلی در شرح کلام خواجه نصیر، می نویسد:

۱- . بحارالأنوار۸: ۷۰ ۷۱.

۲- . کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: ۴۲۵.

و أما الصّراط:

فقـد قيل: إنَّ فی الآخره طريقين: اِحـداهما إلى الجنّه، يَهْـدِى اللهُ تعالى أهلَ الجنّه اليه؛ و الاخرى إلى النار، يَهـدى اللهُ تعالى أهلَ النـار إليهـا. كمـا قـال تعـالى فى أهل الجنّه: «سَـيَهْدِيهِمْ وَيُصْـلِحُ بَالَهُمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّه عَرَّفَهَا لَهُمْ» (۱) و قـال فى أهـل النار: «فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (۲)

وقيل: إنّ هناك طريقاً واحـداً على جهنّم، يُكَلَّفُ الجميع المرور عليه... فإذا بَلَغَ كلُّ واحد الى مُسْـتَقَرّه مَنَ النّار، سَـقَطَ من ذلك الصّراط؛(۳)

درباره «صراط» دو قول است:

۱. گفته شـده در سـرای آخرت دو راه است: يکی به بهشت می رود و خدای متعال اهل بهشت را سوی آن هدايت می کند، و راه ديگر به دوزخ ختم می شود که خـدا اهل آتش را سوی آن رهنمون می شود. خـدای متعال درباره بهشتيان می فرمايد: «به زودی خـدا آنـان را هـدايت می کنـد و خاطرشـان را آسوده می سـازد و به بهشتی که بر آنها شـناسانده واردشان می کنـد». و درباره دوزخيان می فرمايد: «پس گناه کاران را به راه دوزخ هدايتشان کنيد!»

۲. و گفته شـده در آخرت، تنها يک راه بر روی جهنم است که همه موظف انـد بر آن بگذرنـد... پس هنگامی که هر يک از جهنميان به جايگاه دوزخی اش برسد، از آن صراط سقوط می کند.

۱- . سوره محمد (۴۷) آيه ۵ ۶.

۲- . سوره صافات (۳۷) آيه ۲۳.

۳- . کشف المراد فی شـرح تجريـد الاعتقاد: ۴۲۵ - ۴۲۶. مرحوم آيت الله سـيدهاشم حسـينی تهرانی در کتاب نفيس توضـيح المراد (تعليقه على شرح تجريد الاعتقاد) : ۸۶۹ می نويسد: الصراط هو ما يصل به السائر إلى مقصد سيره، و مقصد سير الإنسان هو الجنّه، والإمـام المفروض الطـاعه هو موصل الإنسان إلى ذلک المقصـد، وإنَّ صـراط الآخره جسـر على جهنّم تمثيل وتصوير الأمر الاُخروى فی صوره الأمر الدنيوى، و ليسا مثلين فی الحقيقه.

ابن میثم بحرانی

ایشان می گوید:

واعلم أنّ الصِّراطَ المَوعُودَ بِهِ فِی القُرآنِ الکَریمِ حَقٌّ یَجِبُ الإیمانُ به و إن اختلف النّاسُ فِی حَقیقتِهِ.

و ظاهرُ الشَّریعه و الّذی عَلیه جُمهورُ المُسلِمین و من أثبت المعادَ الجِسمانیّ یقتضی أنَّه جسمٌ فی غایه الدقّه و الحدّه ممدودٌ عَلی جهنّم و هُو طَریقٌ إلی الجنّه یجوزه من أخلص لله؛ و مَن عَصاه سلَکَ عَن جنبتیه أحَدَ أبواب جهنّم؛(۱)

بـدان صـراطی که در قرآن کریم به آن وعـده داده شده، حق است و ایمان به آن واجب (هرچند مردم در حقیقتِ آن اختلاف دارند) .

ظاهر [تعالیم] شریعت و نظر جمهور مسلمانان و کسانی که قائل به معاد جسمانی انـد این است که «صـراط» جسـمی است در نهایتِ باریکی و تیزی که آن را بر روی دوزخ کشیده اند.

صراط، راهی سوی بهشت است. هرکه [در کارهـا و عبـادات] برای خـدا اخلاص ورزد، از آن عبور می کنـد؛ و هرکه خـدا را فرمان نَبَرَد، از یکی از دو طرفِ صراط به یکی از درهای جهنم روانه می شود.

بزرگان معاصر نیز در تعریف صراط همان معنایی را بیان کرده اند که در احادیث و گفتار سایر عالمان شیعه آمده است که در اینجا به عبارت دو نفر از معاصرین اشاره می شود: آیت الله سبحانی درباره حقیقت صراط می نگارد:

لیس معنی کون الصـراط الأخروی تجسماً للصراط الدنیوی أو سلوکه تمثّلاً لسلوکه إنکارُ وجودِ صراطٍ فوق الجحیم، لا محیص لکل إنسان عن سلوکه، بل مقتضی التعبد بظواهر القرآن والحدیث وجود ذلک الصراط

۱- . شرح نهج البلاغه (ابن میثم) ج۲، ص۲۵۶؛ نیز بنگرید به، شرح اصول کافی (مازندرانی) ج۱۱، ص ۲۴۰.

بمعناه الحقیقی وإن لم نفهم حقیقتَه؛(۱)

اینکه صراط اُخروی، تجسُّم صراط دنیوی است و سلوکِ آن همانند سلوک صراط دنیوی می باشد، به معنای انکارِ وجود صراطی بر روی دوزخ که هر انسانی باید از آن بگذرد، نیست، بلکه مقتضای تعبُّد به ظواهر قرآن و حدیث، وجودآن صراط به معنای حقیقی خودش است،هرچند ماحقیقتِ آن را درنیابیم.

آیت الله مکارم شیرازی در جلد ششم کتاب پیام قرآن که درباره معاد است در بحث «صراط» می گوید:

آگاهی تفصیلی نسبت به حقایق مربوط به قیامت و جهان پس از مرگ (که عالمی است برتر و بالا از از این جهان) برای اهل دنیا غیر ممکن است، ولی این امر مانع از آگاهی اجمالی نسبت به آن نخواهد بود.

آنچه از آیات و روایات اسلامی استفاده می شود این است که: صراط، پلی است بر دوزخ در مسیر بهشت که نیکان و بدان بر آن وارد می شوند؛ نیکان به سرعت از آن می گذرند و به نعمت های بی پایان حق می رسند، و بَدان از آن سقوط کرده، سرازیر دوزخ می شوند حتی از پاره ای از روایات استفاده می شود که سرعت عبور مردم از آن بستگی به میزان ایمان و اخلاص و اعمالِ صالح آنها دارد.(۲)

با توجه به آنچه گذشت، می توان دریافت که «صراط» در تعالیم وحی و فهم بزرگان دین و آشنایان به مبانی قرآنی و حدیثی، معنای روشنی دارد؛ پلی است که بر روی دوزخ نهاده می شود و دارای واقعیتی خارج از نفوس انسان ها و گذرگاه ورود به بهشت می باشد.

هرچند در چگونگی عبور از آن و گروه هایی که از آن می گذرند، مسائلی مطرح است و اینکه کیفیت آن متناسب با عالم آخرت می باشد، ولی اعتقادات انسان و رفتار و اعمال او

۱- . الإلهیات علی هدی الکتاب والسنه والعقل، ج۴، ص۲۷۲.

۲- . پیام قرآن۶ : ۱۹۱.

در این دنیا و بایـدها و نبایـدهایی که بایـد در زنـدگی به آنها پای بنـد باشـد و کارهای خیر و صوابی که بایـد انجام دهـد، در پیمودن صراط آخرت بسیار نقش آفرین است .

با وجود این، می نگریم که بعضـی از فلاسـفه در مسـئله «صراط» سخنان شگفت آوری را مطرح کرده اند که با تعالیم وحیانی ناسازگار است.

دیدگاه ملا صدرا

مرحوم صدرا چنان که بهشت و نعمت های بهشتی را صُوَر ادراکی نفس که قائم به نفس اند می داند، صراط را نیز به حرکت نفس (که تحقق خارجی و عینی خارج از نفس نـدارد) تأویل می کنـد، و به این نتیجه می رسد که صـراط و آن که بر صـراط می گذرد و مسافت و... همه یک چیزند، و ادعا می کند که با برهان عرشی و بصیرت کشفی این حقیقت را دریافته است.

متن سخن ملاصدرا چنین است:

أقول: و مِنَ العَجَب کونُ الصِّراط و المارُّ علیه و المسافه و المتحِّرک فیه شیئاً واحداً، و هذا هکذا فی طریقِ الآخره التی تَسْلُکها النّفسُ الانسـانیه؛ فـإنّ المسـافرَ الی الله أعنی النّفس تُسافر فی ذاتها و تَقْطَعُ المنازلَ و المقاماتِ الواقعه فی ذاتها بـذاتها، ففی کُلِّ خُطوه تَضَعُ قَدَمَها علی رَأْسِها، بل رأسها عَلَی قَدَمها، و هذا أمرٌ عجیب و لکن لیس بعجیب عند التَّحقیق و العرفان؛(۱)

می گـویم: شـگفت آنکه صـراط و رفتن بر آن و مسـافت و رونـده در آن یـک چیز است؛ و این (فراینـد) در طریق آخرت که نفس انسانی آن را می پیماید همین گونه است، چرا که مسافر به سوی خدا (یعنی نفس) در ذات (و درون) خود سـفر می کند و منـازل و مقاماتی را که در ذاتش واقع است، به وسـیله ذاتش می پیمایـد، در هرگامی، قـدمش را بر سـرش بلکه سـرش را بر قدمش می نهد.

۱- . اسفار اربعه۹ : ۲۸۹.

این، امر عجیبی است، ولی هنگامِ تحقیق و عرفان عجیب نخواهد بود.

صدرا، پیش ازاین سخن، عبارات دیگری دارد که مضمون بعضی از روایات را در آن می آورد و تصریح می کند که «صراط» پلی محسوس است، لیکن در ادامه روشن می سازد که این پل نیز همچون سایر حقایق آخرتی، مصنوع نفس است.

ملاصدرا تحت عنوان «بصیره کشفیه» می نگارد:

إِعلَم أنَّ الصراطَ المستقیم کما قیل الَّذی أوصَلَکَ إلی الجنّه، هو صوره الهدی الّذی أنشَأته لِنفسک ما دُمْتَ فی عالَمِ الطبیعه من الأعمال القلبیه و الاحوال.

و التحقیقُ أنَّه عند کشف الغطاء و رفعِ الحجاب یَظْهَرُ لک أنَّ النفسَ الإنسانیّه السعیده صوره صراط الله المستقیم، و له حدودٌ و مراتب اذا سَلَکَه سالکٌ مُتَدَرِّجاً علی حدوده و مقاماته، أوصله الی جوار رَبّه داخلاً فی الجنّه.

فهو فی هذه الدار کسائر الأمور الأُخرویّه غائبه عن الأبصار مستوره علی الحواس، فإذا انکَشَفَ الغطاءُ بالموت و رُفِعَ الحجابُ عن عینِ قلبک، تُشاهده و یَمُدّ لک یومَ القیامه کجسْرٍ(۱) محسوس علی متن جهنّم، أوّله فی

۱- . در اینجا مرحوم سبزواری حاشیه ای دارد، می گوید: یرید أن الفضل فی الجمع بین الأوضاع، فالصراط الذی شرحناه أنه منهج التوحید و أن له وجهین النظری والعملی، و لکل منهما حدود و مقامات کان روحانیا، فلیذعن المومن أن له صوره ایضا اخرویه محسوسه ممدوده کجسر فوق خندق او بئر وسیع مسجور، کغیره من أمور المعاد الجسمانی؛ ملاصدرا در اینجا می خواهد بگوید که برتری در جمع بین احوال (دو صورت) است، زیرا صراطی که ما شرح دادیم که این صراط روش توحیدی است که دو بعد نظری و عملی دارد و برای هرکدام از آن دو، حدود و مقامات است روحانی بود، از این رو مؤمن باید اذعان کند که صراط، صورت اخروی محسوس کشیده شده ای (نظیر پل روی خندق یا گودال وسیع پر آب) نیز دارد [تا جسمانیت صراط که از مدارک وحیانی استفاده می شود مغفول نگردد] مانند دیگر امور جسمانی معاد.

الموقف و آخره علی باب من أبواب الجنّه، یَعْرِفُ ذلک مَن یُشاهِدُه و تَعْرِفُ أَنَّهُ صَنْعَتُکَ و بناؤک.

و تَعْلَمُ حینئذ أنه کان فی الدنیا جسْراً ممدوداً علی متن جهنم طبیعتک الّتی قیل: إنها کَ «ظِلٍّ ذِی ثَلاثِ شُعَبٍ * لاظَلِیلٍ وَلایُغْنِی مِنَ اللَّهَبِ» (۱) لأنَّها اّلتی تَقودُالنفس إلی لَهیب الشهوات الّتی یَظْهَرُ أثرُ حَرِّها فی الآخره.

وهو الآن مَغمُورٌ مکمونٌ فی غلافِ هذا البدن، کَجَمْرَه نارٍ مُسْتَوقَدَه تحتَ رَمادٍ؛ فالسعیدُ مَن أطفأ نارَهُ بماءِ العلم و التقوی؛(۲)

بدان، صراط مستقیمی که تو را به بهشت می رساند چنان که گفته اند همان صورت هدایتی است که خودت تا در عالم طبیعت بودی با اعمال و احوال قلبی ات ایجاد کرده ای.

تحقیق این است که هنگام زایل شدن پوشش ها و کنار رفتن پرده ها، برایت آشکار می شود که نفس سعید انسانی، همان صورت صراط مستقیم الهی است و برای آن حدود و مراتبی می باشدکه اگر سالک آن را بر پایه حدود و مقاماتش به تدریج بپیماید، او را به جوار رحمت پروردگارش در بهشت می رساند.

و آن صراط در دار دنیا مانند دیگر امور اخروی از دیده ها پنهان و از حواس پوشیده است، آنگاه که با مرگ پرده برداشته شود و حجاب از دیده قلبت کنار رود، آن را خواهی دید! و روز قیامت برایت چون پلی محسوس بر متن دوزخ کشیده می شود که آغاز آن در «موقف» و آخر آن بر دری از درهای بهشت است که هرکس آن را بنگرد می شناسد و تو درمی یابی که آن صراط، ساخته و پرداخته خود توست.

۱- . سوره مرسلات (۷۷) آیات ۳۰ ۳۱.

۲- . اسفار اربعه۹: ۲۸۹ ۲۹۰.

و در آن روز، آگـاه می شوی که صـراط (آخرت) در دنیـا پُلی بوده که بر متن جهنم طـبیعت تو قرار داشت همـان جهنمی که گفته اند:

«سـایه دود آتش آن سه شـاخه است که تحت آن سـایه نه آرامش است و نه انسـان را از زبانه های آن حفظ می کنـد» زیرآن جهنمی است که نفس انسـان را بسوی زبانه های شـهواتی می کشانـد که اثر حرارت و سوزش آن در آخرت ظاهر می شود و الآن (در دنیا) در غلاف این بـدن، ناپیدا و مخفی است؛ مانند پاره آتش افروخته ای که زیر خاکستر قرار دارد، پس سـعادتمند کسی است که این آتش را به آب علم و تقوا خاموش سازد.

و نیز در مفاتیح الغیب تحت عنوان «هدایه کشفیه» می نویسد:

إعلم أنّ الصـراطَ المسـتقیمَ الّـذی إذا سـلکك اوصـلك إلی الجنّه، هو صوره الهـدی الـذی أنْشَأتَه لنفسك ما دُمْتَ علیه فی عالَم الطبیعه مِنَ الأعمال و الأحوال القلبیه، فهو فی هذه الدار کسائر الأحوال الاُخرویه غائبه عن الحواس و لایشاهد له صوره حسیه.

فإذا انکشف غطاءُ الطبیعه بالموت یَمُدُّ لک یوَم القیامه جسراً محسوساً علی متن جهنّم؛ أوَّلُهُ فی الموقف.

وآخِرُهُ علی باب الجنّه، یَعْرِفُ ذلک مَن یُشاهده أنَّهُ صَنْعَتُکَ و بنائُک؛(۱)

بـدان صـراط مسـتقیمی که پیمودن آن آدمی را به بهشت می رسانـد، صورت هـدایت (اعمال و احوال قلبی) است که در عالم طبیعت هنگـام حیـات برای خویشـتن ایجـاد می کنی؛ این صـراط (چونـان دیگر احوال اخروی) در این جهـان از حواس پنهـان است.

آنگـاه که پرده طبیعت بـا مرگ کنـار زده شود روز قیـامت پلی محسوس بر متن دوزخ برایت کشـیده می شود که آغاز آن در «موقف» و آخر آن بر در

۱- . مفاتیح الغیب: ۶۴۶ ؛ نیز بنگرید به، الشواهد الربوبیه: ۲۹۲.

بهشت است؛ هر که آن را بنگرد در می یابد که آن صراط ساخته و پرداخته خود توست.

در عبارت «أنَّ النفسَ الإنسانيّه السعیده صوره صراط الله المستقیم»، ملاصدرا تصریح می کند «صراط»، نفس آدمی است و از صُوَری می باشد که او ادارک می کند (نه اینکه پلی در خارج باشد) درحالی که بر اساس مدارک وحیانی، صراط پلی بر روی دوزخ است و نمود خارجی دارد (نه اینکه ساخته نفس و اعمال انسان باشد) .

چکیده سخن

چکیده سخن ملاـ صدرا این است که نفس، در حرکت تکاملی خویش سوی خدا، سیر درونی دارد و این حرکت در خود نفس انجام می گیرد؛ رذیلت ها زدوده می شود و فضیلت ها در نفس پدید می آید و این آراستگی به فضائل، سیر صعودی دارد.

همه این مراحل در خود نفس رخ می دهد و چنین است که راه، رونده، مسافت و... همه یکی است؛ و چون چیزی جز نفس وجود ندارد، صراط را نیز همین نفس می سازد و صورت آن در عالم قیامت به ادراک نفس (همچون نقشی در آینه، نه به وجود خارجی) محسوس می گردد.

در همین راستا ملاصدرا بیان می دارد که هر گام نفس، معرفتی است بر پایه معرفت دیگر، و از آن به گذاشتن قدم بر سر و سر بر قدم تعبیر می کند.

زیرا هر درجه از معرفت، پله ای است برای معرفت بالاتر و والاتر.

یاد آوری (تجسّم اعمال)

برخی خواسته اند ظهور تمام حقائق اخروی را از قبیل مسئله تجسم اعمال بدانند به این معنا که اعمال انسان هاست که در تحقق آن حقائق، نقش اساسی دارد و صراط آخرت نیز در حقیقت تجلی و نمود صراطی است که انسان در دنیا می پیماید، و حال آنکه مسئله «تجسُّم اعمال» به صورت قضیه موجبه جزئیه سخن درستی است. اعتقاد به این امر، با پذیرش وجود خارجی صراط و نیز وجود بهشت و نعمت های آن و دوزخ و عذاب های آن، تنافی ندارد.

ساختار زیر بنایی نظریه صدرا

هرچنـد ملاصـدرا در جاهـای مختلف و کتـاب هـای گونـاگون، سـخنان پراکنـده ای را آورده است و گـاه احادیث و سـخنان بزرگان شیعه را می آورد و مقصود خود را در هاله ای از ادعاهای عرشـی و برهان های کشـفی فرو می برد و امر را مشتبه می سازد، لیکن در جاهای بسـیاری نیز از شالوده و زیر ساخت اظهاراتش پرده بر می دارد و اصول و مبانی خود را می نمایانـد. در اسفار آنجا که حقیقت بهشت و دوزخ را بیان می کند، می نویسد:

قـد عَلِمْتَ أنَّ النَشأه الآخره نَشْأه متوسـطه بَیْن المُجَرَّداتِ العقلیه و بینَ الجسـمانیّات المادیّه؛ و کلُّ ما فیها صُوَرٌ محسوسه مُدْرَکَه بقوَّه نفسانیّه هی خیال فی هذا العالَمِ و حس فی ذلک العالم.

و الإنسان إذا مات و تَجَرَّدَ عن هـذا البدن الطبیعی، قامت قیامتُهُ الصـغری و حَشَرَ أولاً إلی عالَمِ البَرزَخ، ثُمَّ إلی الجنَّه و النار عند القیامه الکبری.

والفرقُ بینَ الصُّور الّتی یراها ویکون علیها الإنسان فی البرزخ، والّتی یُشاهـدها و یکون علیها فی الجنّه والنّار عندَ القیامه الکبری، إنّمـا یکون بالشـدَّه و الضَّعف و الکمـال و النقص؛ إذ کـلٌّ منهـا صُوَرٌ إدراکیّه جزئیّه غیر مادّیه إلاّ أنّها مشـهوده فی عالَمِ البرزخ بعین الخیال و فی عالَمِ الجنان بعینِ الحسّ.

لکن عین الحس الأخروی لیس غیر عین الخیال، بخلاف الحسّ الـدنیوی المُنْقَسِم بخمس قُوی فی خمسه مواضع البدن مختلفه؛ فَموضعُ البَصَر هو العین و موضع السمع هو الاُذُن و موضع الذوق هو اللسان و لایمکن ایضاً أن یفعلَ کل منها فعل صاحبه...

وأما حواس الآخره فجمیعها فی موضع واحد غیرِ متغایرٍ فی الوضع و الجهه و کُلُّ منها یَفْعَل فعلَ صاحبه.

و نسبه الصُوَر البرزخیه إلی الصُوَر التی فی القیامه الکبری کنسبه الطفل او الجنین إلی البالغ؛(۱)

دریافتی که نشئه آخرت، نشئه ای است که میان مجردات عقلی و جسمانیات مادی قرار دارد و هرچه در نشئه آخرت هست صُوَری است که به وسیله قوه نفسانی که در این عالم (دنیا) قوّه خیال و در آن عالَم (آخرت) قوّه حس می باشد، محسوس و مدرک اند.

هنگامی که انسان بمیرد و از این بدن طبیعی تجرد یابد، قیامت صغرا او به پا می شود و نخست به عالم برزخ محشور می گردد؛ سپس هنگام قیامت کبرا به بهشت و دوزخ درآید.

فرق میان صُوَری که انسان در عالم برزخ می بیند و صُوَری که در قیامت (آن گاه که در بهشت و دوزخ است) مشاهده می کند، در شدت و ضعف و کمال و نقص است؛ زیرا همه شان صُوَر ادارکی جزئی و غیر مادی اند جز اینکه در عالم برزخ، به چشم خیال مشهودند و در عالم قیامت به چشم حس.

لیکن چشم حس اخروی غیر چشم خیال نیست، به خلاف حس دنیوی که به پنج حس در جاهای مختلف بدن تقسیم می شود (ابزار و محل دیدن، چشم است و ابزار شنیدن، گوش و ابزار چشیدن، زبان) و هیچ کدام از این حواس نمی تواند کار دیگری را انجام دهد...

و اما حواس آخرت در یک جا قرار دارند و از نظر جا و جهت با هم مغایرت ندارند و هر کدام از آنها می تواند کار دیگری را بر عهده گیرد.

و نسبت صُوَر برزخی به صُوَر قیامت کبرا، نسبت طفل یا جنین به شخص بالغ است.

۱- . اسفار اربعه۹ : ۳۳۵ ۳۳۶.

این بیان ملاصدرا آشکار می سازد که وی قائل است همه مسائل آخرت صُوَر ادارکی نفس است. از این روست که در مسئله حشر اجساد، صُوَر مثالی را مطرح می کند و به نقل از ابن عربی در باب ۳۷۴ کتاب فتوحات مکیه می نویسد:

وَ اعلم أنَّه قد اتَّفَقَ فی هذا العالَم لبعض الکاملین (کالأنبیاء و الأولیاء) أو لغیرهم مِنَ الکَهَنَه و المَجانین و المُبَرسمین فَمَن قَوِیَتْ قُوّه خیاله أو ضَعُفَتْ قُوْه حِسّه إن یَرَی بعین الخیال شیئاً مُشاهداً محسوساً (کما یُشاهِدُ سائر المحسوسات) فکثیراً ما یَشْتَبِهُ علیه الأمرُ و یَزْعَمُ أَنَّ ما رآه موجودٌ فی الخارج فَیَغْلَطُ.

و جمیعُ ما یراه الإنسانُ یومَ القیامه، یَراه بعینِ الخیال وهی موجوده فی تلک الدار مُعْتَبَرَه باقیه فیها لأنّها موطنُ تلک الصُوَر.

وإنّما لَم یُعْتَبَر وجودُ ما یُری بعین الخیال ههنا مِنَ المقامات و غیرها لعدم بقائها و وقوعِ الحجاب عنها بعد أقْصَر مُدَّه فلا تعویل علیها ههنا لزوالها عن المشاهده سریعاً؛ اذ لیس هذا العالم موطنُ وجودها. فبالموت یَرْفَعُ الحجابَ بالکلّیه فَیَدومُ مُشاهده عینِ الخیال.

و تلک الصور المشهوده للنفس قد علمتَ أنّها لیست خارجه عن ذاتها بل عینها. فالأجسادُ فی الآخره و فی عالَمِ الخیال عینُ الأرواح، و هذا معنی تَجَسُّدِ المعانی و تجسُّد الأرواح، و هی لاتکون إلاَّ فی ذلک العالَم.

وأما فی هذا العالَم فالارواحُ تَتَعَلَّقُ بهذه الأجساد، لا أنَّها تَتَجَسَّدُ وکذلک الأجساد فی الآخره تَرَوَّحْنَ و فی الدنیا لاتکون کذلک؛(۱)

بدان که این امر در این عالم برای بعضی از انسان های کامل (مانند انبیا و اولیا) یا دیگران چون کاهنان و دیوانگان و صفراویان رخ داده است. پس هرکس قوه خیالش قوی یا قوه حسش ضعیف شود، اگر با چشم خیال چیزی را

۱- . اسفار اربعه۹ : ۳۳۷ ۳۳۸.

به طور محسوس می بینـد (چنـان که دیگر محسوسـات را می نگرد) در موارد زیـادی امر بر وی مشـتبه می گردد وبه غلـط می پندارد آنچه دیده در خارج موجود است. و همه آنچه را که انسان در قیامت می بیند با چشم خیال است، و این صُوَر (مشاهَد) درآن سرا معتبر و پایدار می باشد؛ زیرا آنجا جای این صُوَر است.

وآنچه به چشم خیـال در این عـالم دیـده می شود از مقام ها و غیر آنها معتبر نیسـتند، بـدان جهت که این صُوَر در این عالم بقا ندارنـد و بعـد از اندک زمانی محجوب می شوند. پس در این عالم نمی توان به آنها اعتماد کرد چون به سـرعت از دیده زائل می گردنـد؛ چراکه اینجـا جایگـاه وجودشـان نمی باشـد. پس با مرگ، همه حجاب ها کنار می رود ودر نتیجه مشاهـده چشـم خیال دوام می یابد.

واین صُوَری که برای نفس مشـهودند از ذات نفس انسانی بیرون نیسـتند، بلکه عین نفس اند. پس اجساد در آخرت و در عالم خیال،عین ارواح انـد و این است معنای تجسـد معانی و ارواح که جز در آن عالم نمی باشـد؛ اما در این عالم، ارواح به جسدها تعلق دارند نه اینکه تجسُّد یابند، همچنین اجساد در آخرت روحانی می شوند و در دنیا چنین نمی باشند.

این سـخنان، درحـالی ابراز می شود که صـراحت قرآن و تعـالیم حـدیثی و بیان و فهم بزرگان دین، این است که همه حقایق و وعـد و وعیـدهای قیـامت، تحقق خـارجی دارنـد و به صورت هـای گونـاگون انسـان با آنها مواجه می شود، نه اینکه همه چیز ساخته نفس، متحد با نفس و عین نفس باشد.

دیگر سـخنان ملاصـدرا که بـا مبنـای وی در مسئله معـاد سازگـار و همسوست برخی از ابهامـاتِ در این زمینه را می زدایـد و دیدگاه اصلی و محوری اش را می نمایاند.

وی در رساله عرشیه می نویسد:

ثمَّ إنّ کلَّ ما یُشاهـده الإنسانُ فی الآخره وَ یراه من أنواع النعیم (مِن الحُور والقصور والجنات والأشـجار والأنهار) وأضـداد هـذه من انواع العذاب التی

فی النار، لیس بأمور خارجه عن ذاتِ النفس مباینه لوجودها؛(۱)

باری، آنچه را انسان در آخرت مشاهده می کند و انواع نعمت هایی که می بیند (حوریه ها، قصرها، باغ و بوستان ها، درخت ها و نهرها) و اضداد اینها از انواع عذاب های دوزخ، بیرون از ذات نفس و مباین با وجود آن نمی باشد.

و در اسفار آمده است:

وَ اعْلَم أنَّ لکل نفسٍ مِن نفوسِ السُّعَداء فی عالَمِ الآخره، مملکه عظیمه الفُسحه و عالَماً أعظم و أوسعُ ممّا فی السموات و الأرضین، و هی لیست خارجه عن ذاته، بل جمیعُ مملکته ومممالیکه وخَدَمه وحَشَمه وبساتینه و أشجاره و حوره وغِلْمانه کلها قائمه به وهو حافظها و منشئها بإذن الله تعالی و قُوّته؛(۲)

بدانکه برای هریک از نفوس سعادتمندان، در عالم آخرت، مملکتی بزرگ و فراخ و جهانی با شکوه تر و گسترده تر از آسمان ها و زمین است؛ و اینها از ذات وی بیرون نمی باشند.

بلکه تمامی مملکت، دارایی ها، خَدَم و حَشَم، بوستان ها، درخت ها، حوریه ها و غِلمانش سراسر به او استوارند و او خود به اذن و قوت خدا نگه دارنده و پدید آورنده آنها است.

و در الشواهد الربوبیه، می نویسد:

سنبین أنَّ الجنه و أشجارها و أنهارها و حورها و قصورها و سایر الأمثله الأخرویه، منبعثه من تصورات النفس الجزئیه؛(۳)

۱- . عرشیه: ۲۵۰ (الإشراق الثانی، اصل سابع، ذیل قاعده اول) .

۲- . اسفار اربعه۹ : ۱۷۶.

۳- . الشواهد الربوبیه: ۲۰۱.

به زودی روشن خواهیم ساخت که بهشت، درخت ها، نهرها، حوریه ها، قصرها و سایر نمودهای آخرتی، برخاسته از تصورات جزئی نفس است.

و نیز در (فصلِ دهم) اسفار می گوید:

فصلٌ فی تفاوتِ مراتبِ النّاس فی درک أمرِ المعاد و تفاضلِ مقاماتهم فی ذلک.

إِعْلَم أنَّ لأهل الإیمان و الإعتقاد بحقّیّه الحشر و المعاد و بَعْث الأجساد حسب ما وَرَدَ فی الشریعه الحَقَّه مقاماتٌ:

المقامُ الأول؛ أدناها فی التصدیق و أسْلَمُها عن الآفات، مرتبه عوامِ أهل الإسلام؛ و هو أنَّ جمیعَ اُمور الآخره مِن عَذاب القبر وَ الضَّغْطَه و المنکر و النکیر والحَیّات والعقارب وغیرها أمور واقعه محسوسه، مِن شأنها أن یُحَسَّ بهذه الباصره، لکن لارُخْصَه مِن الله فی إحساس الإنسان مادام فی الدنیا لِحِکمه و مَصْلَحه مِن الله فی إخفائها عن عیونِ الناظرین؛ کما یَدُلُّ علیه ظاهرُ بعضِ الآیات و صوره ٔالروایات.(۱)

۱- . شایان توجه است که بسیاری از بزرگان شیعه از جمله سلطان المحققین خواجه نصیرالدین طوسی قائل به معاد جسمانی می باشند، درحالی که ملاصدرا این اعتقاد را به عوام مردم نسبت می دهد! خواجه طوسی در «فصول العقائد، ص۴۰»، چنین می گوید: مقدمه: جمع اجزاء البدن و تألیفها مثل ماکان و اعاده روحه المدبره إلیه، یسمی «حشر الأجساد» و هو ممکن، والله تعالی قادر علی کل الممکنات و عالم بها؛ و الجسم قابل للتألیف فیکون الله تعالی قادرا علیه. اصل: الأنبیاء بأسرهم اَخبَروا بحشر الاجساد وهو موافقٌ للمصلحهِ الکلیه، فیکون حقّاً لعصمتهم؛ والجنه والنار المحسوستان (کما وعدوا به) حقٌ ایضاً، لیستوفی المکلَّفون حقوقَهم من الثواب والعقاب؛ کذا عذابُ القبر والصراط وتطایر الکتب وانطاق الجوارح (وغیرها مما اخبروا بها من احوال الآخره) حقٌّ، لإمکانها و إخبار الصادق بها.

المقـام الثانی؛ أنَّ تلك الأمور الموعوده بها أو المُتَوَعَّدُ علیها فی عالَمِ الآخره هی مثلُ ما یُری فی المنام، کُلُّها أمورٌ خیالیه وصُوَرٌ مثالیّه لا وجودَ لها فی الخارج... .

المقام الثالث؛ فی الإعتقاد بالصُوَر الموعوده یوَم المعاد، و توجیهُهُ بأحد وجهین:

الأول: أنَّ تلك الصُوَر المحسوسه المـذکوره فی لسانِ الشـرع اشاره إلی صُوَر عقلیّه مفارقه واقعه فی عالَمِ العقول الصـرفه... و لا یخفی أنَّ مشاهده الاُمور الاُخرویّه علی هذا الوجه العقلی، مُختص بأهلِ المعرفه و الکاملین فی العلم... .

و الوجه الثانی: أنْ یکونَ هذه الأمور کنایه عمّا یَلْزِمُها مِن فنون السرور أو الآلام... .

المقام الرابع؛ فی الإعتقاد بالصُوَر الّتی فی الآخره، هو مقامُ الراسخین فی العرفان الجامعین بین الذَوْق و البرهان.

و هو الإذعـان الیقینی بـأنّ هـذه الصُوَر الَّتی أخْبَرَتْ بها الشـریعه و أنْـذَرَت بها النُبُوّه موجوداتٌ عینیّه و ثابتاتٌ حقیقیّه؛ و هی فی بـاب الموجودیّه و التَحَقُّق أقوی و أتَّم و أشَـدَّ و أدْوَمَ مِن موجودات هـذا العـالَم و هی الصُوَر المـادّیّه، بل لا نسبَه بینهما فی قوّه الوجود و ثبـاته و دوامه و تَرَتُّبُ الأثر علیه و هی علی درجـات: بعضُـها صُوَرٌ عقلیه هی جنّه الموحِّدین المُقَّربین و بَعضُـها صُوَر حسّیه مُلِذَّه، هی جَنَّه أصحاب الیمین و أهل السلامه و المسلمین، أو مُؤلمه، هی جَحیم أصحاب الشمال... .

ولکن لیست محسوساتها کمحسوساتِ هـذا العالم بحیث یُمکن أن یُری بهـذه الأبصار الفانیه و الحواسِّ الداثره البالیه کما ذهب إلیه الظـاهریون المسـلمون و لا أنَّها أمور خیالیّه و موجودات مثالیّه، لا وجودَ لها فی العین کما یَراه بعض أتباع الرواقیین و تَبَعَهم آخرون ولا أنّها أمور عقلیّه أو

حالات معنويّه و كمالات نفسانيّه و ليست بصُوَر و اَشكال جسمانيّه و هيئات مقداريّه كما يراه جمهور المُتَفَلْسفين من أتباع المشائيين.

بل إنَّما هي صُوَرٌ عينيّه جوهريّه موجوده لا ـ في هذا العالَم الهيولاني، محسوسه لا بهذه الحواس الطبيعيّه، بل موجوده في عالَم الآخره، محسوسه بحواس اُخروّيه،نسبه الحاسّ إلى الحاسّ كنسبه المحسوس إلى المحسوس.

وعالَمُ الآخره جنس لعوالم كثيره، كُلٌّ منها مع تفاضلها أعظم و أشرف من هذا العالم و كذلك للإنسان و حواسّه نشئات كثيره غير هذه النشأه الهَيُوليّه المستحيله الكائنه الفاسده... ؛(۱)

فصلی درباره تفاوت مراتب مردم در درک امر معاد و تفاضل مقاماتشان در این عرصه.

بدان که برای اهل ایمان و اعتقاد به حق بودن حشر و معاد و بر انگیخته شدن اجساد به حسب آنچه در شریعت حقه وارد شده مقاماتی است:

مقام اول: مرتبه عوام اهل اسلام که در تصدیق از همه پست تر و از آفت ها مصون تر است می باشد؛ و آن اینکه همه امور آخرت از قبیل عذاب و فشار قبر، منکر و نکیر، مار و عقرب ها و غیر اینها، امور واقعی و محسوسی هستند که می بایست با همین چشم، حس شوند، لیکن تا زمانی که انسان در این دنیاست خداوند به جهت حکمت و مصلحتی که در پنهان داشتن آنهاست اجازه حس کردن آنها را نداده؛ چنان که ظاهر بعضی از آیات و روایات بر آن دلالت می کند.

مقام دوم: اموری که بر آنها در عالم آخرت وعد و وعید داده شده، چونان جریان خواب است در این عالم؛ همه شان خیالی و صورت های مثالی اند که در خارج وجود ندارند... .

۱- اسفار اربعه۹ : ۱۷۱ ۱۷۵ .

مقام سوم: اعتقاد به صورت هائی است که وعده (دیدار آنها) در روز قیامت با یکی از دو توجیه زیر داده شده است:

اول: صورت های محسوسی که در شریعت ذکر شده اند، اشاره به صُوَر عقلی جداگانه است که در عالم عقول محضه واقع اند... و مخفی نباشد که مشاهده امور آخرتی به این وصف که گفته شد ویژه اهل معرفت و اهل کمال علمی است... .

وجه دوم: این امور، کنایه از حقایقی باشد که لازمه آنها انواع شادی ها یا درد و رنج ها باشد.

مقام چهارم: اعتقاد به صُوَری است که در آخرت وجود دارند، و این مقام راسخان در عرفان که جامع میان ذوق و عرفان اند می باشد.

در این مقام، اذعان یقینی هست به اینکه این صُوَر صورت هایی که شریعت از آنها خبر داده و نبوت از آنها انذار نموده است موجودات عینی و ثابتات حقیقی اند، و آنها نسبت به موجودات این جهان (صورت های مادی) از نظر موجودیت و تحقق، قوی تر و کامل تر و شدیدتر و پای دارترند، بلکه اصلاً در استواری حقیقت وجودی و ثبات و دوام و ترتب اثر بر آن، هیچ نسبتی میان این دو نمی توان یافت.

و این صُوَر درجاتی دارند: بعضی شان صُوَری عقلی اند، که همان بهشت یکتا پرستان مُقَرَّب است؛ و بعضی از آنها صورت های حسی فرح بخش اند، که بهشت اصحاب یمین و اهل سلامت و مسلمین است؛ یا صُوَری دردناک که دوزخ اصحاب شمال است می باشد.

لیکن محسوسات آنها مانند محسوسات این جهان نیست، به گونه ای که امکان دیده شدنشان با این چشمان فناپذیر و حواس در معرض زوال و پوسیدگی، فراهم آید (چنان که مسلمان های ظاهریه معتقدند) و این گونه نیست که آنها امور خیالی و موجودات مثالی ای باشند که تحقق خارجی [جدای از خیال]

ندارنـد (آن چنـانکه بعضـی از پیروان رواقییـن معتقدنـد و برخی نیز از آنهـا تبعیـت کرده انـد) و چنین نیست که امـور عقلی یا حالات معنوی و کمالات نفسانی باشـند و در واقع صورت ها و شـکل های جسـمانی و هیئت های مقداری نداشـته باشـند (آن گونه که پیروان فلاسفه مشاء قائل اند) .

بلکه این صورت هـا، صُوَر عینی جوهری موجودنـد، اما نه در این عالم هیولانی [عالم ماده]، محسوس انـد، اما نه با این حواس طبیعی (این عالم ماده) ، بلکه در عالم آخرت موجودند و به حواس آخرتی حس می شوند. نسـبت حاسّ به حاسّ، مانند نسبت محسوس به محسوس است.

و عـالم آخرت، [اسم] جنس است برای عوالم زیـادی که هر یـک از آنهـا (با وجود تفاضل میانشان) بزرگ تر و ارجمنـدتر از این عالم می باشد.

و نیز برای انسان و حواس او، نشئه های زیادی جز این نشئه هیولانی که در معرض استحاله و فساد است، وجود دارد... .

ملاصدرا در جایی دیگر پس از بیاناتی، می نویسد:

و وجودُ الأشـیاء الاُـخرویه و إن کـانت تُشْبه الصُـوَر الّتی یراهـا الإنسـان فی المنـام أو فی بعض المرایـا، لکن یُفارقهـا بالـذات والحقیقه.

أمـا وجه المشـابهه، فهو أنَّ کلاًـ منها بحیث لایکونُ فی موضوعات الهیولی ولا فی الأمکنه والجهات لهـذه المواد، وأن لاتَزاحُمَ بینَ أعداد الصُوَر لکلٍّ منهما وأنّ شیئاً منهما لایُزاحِمُ لشیء مِن هذا العالَم فی مکانه أو زمانه...

و أمـا وجه المبـاینه، فهو أنَّ نَشْـأه الآخره و الصُوَر الواقعه فیها، قویّه الجوهر، شدیـده الوجود، عظیمه التأثیر إلـذاذاً وإیلاماً؛ و هی أقوی و أشدّ و آکد و أقوی مِن موجوداتِ هذا العالَم... ؛(۱)

۱- . اسفار اربعه۹ : ۱۷۶ .

وجود اشیای اخروی گرچه همانند صُوَری است که انسان در خواب یا در بعضی آینه ها می بیند، لیکن از نظر ذات و حقیقت از آنها جداست.

وجه مشابهت این است که هرکدام از آنها به گونه ای می باشد که نه در موضوعات هیولایی و نه در مکان و جهات این مواد است، و میان اعداد صُوَر هر یک از آن دو، تزاحمی وجود ندارد؛ و آن دو با آنچه در این عالم هست در مکان یا زمان، بر خورد نمی یابند... .

و اما وجه مباینت این است که نشئه آخرت و صورت هایی که در آن هست، جوهری قوی تر دارند و از نظر وجود شدیدترند و تأثیر لذت بخشی ها و دردناکی شان بسیار زیاد است؛ و این صُوَر اخروی، نیرومندتر، محکم تر، استواتر و پایدارتر از موجودات این عالم اند.

ملاصدرا در کتاب های دیگر نیز مسائل مربوط به جهان آخرت را مطرح می سازد و این نظریه را که همه مسائل آخرتی از مُنشآت نفس اند با زبان دیگری بیان می کند. درباره چگونگی تجسم اعمال و تصور نیت ها در روز قیات در کتاب عرشیه آمده است:

فلا تَتَعَجَّب(۱) من کونِ الغَضَب وهو کیفیّه نفسانیّه إذا وُجِدَتْ فی الخارج صارت ناراً مُحْتَرِقَه، وأنّ العلمَ وهو کیفیّه نفسانیه إذا وُجِدَ فی الخارج عیناً:

۱- . عبارات پیشینِ متن چنین است: اعلم أنَّ لکلِّ صوره خارجیه ظهوراً خاصاً فی موطن النفس، و لکل صوره نفسانیه و ملکه راسخه وجوداً فی الخارج، ألا ترى انَّ صوره الجسم الرطب إذا اثرت فی ماده جسمانیه قابله للرطوبه قبلتها فصارت رطباً مثله سهل القبول للاشکال و إذا اثرت فی ماده اخرى کماده القوى الحسیه أو الخیالیه و انفعلت عن الرطوبه لم تقبل هذا الاثر و لم یصل رطباً مثله مع انَّها قبلت ماهیه الرطوبه لکن بصوره اخرى و مثال آخر و کذا قبلت القوه العاقله الانسانیه منها صوره اخرى و نحو آخر من الوجود و الظهور مع انَّ الماهیه واحده و هی ماهیه الرطوبه و الرطب فللماهیه الواحده صور ثلثه فی مواطن ثلثه لکلٍّ منها وجود خاص و ظهور معیّن. فانظر فی تفاوت حکم هذه النشأه الثلثه فی ماهیه واحده وقس علیه تفاوت النشأه فی انحاء الظهورات و الوجودات فی کلّ معنى و ماهیه عینیه فلاتتعجب... .

«تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا» (۱) وأنَّ المأکولَ مِن مالِ الیتیم ظُلماً یَنْقَلِب فی موطن الآخره فی بطونِ آکلیه ناراً «یَصْلَوْنَها یَوْمَ الدِّین» (۲) ...

فلا عَجَبَ مِن أَنْ یَلْزِمَه فی نشأه اُخری أن تَنْقَلِبَ ناراً مَحْضَه مُحْرِقه للقلب مُقَطِّعَه للأمعاء مُوقِدَه «تَطَّلِعُ عَلَی الأفْئِدَه» (۳) ...فهکذا جمیعُ الصُوَر الجسمیّه الموجوده فی عالم الآخره حاصله مِنَ مَلَکات النفوس (أخلاقها الحسنه و القبیحه و اعتقاداتها و نیّاتها الصحیحه و الفاسده) الراسخه فیها من تکرار الأعمال و الأفعال فی الدنیا فصارَتْ الأعمالُ مبادی للأخلاق فی الدنیا فتصیرُ النفوس بِهَیَآتها مبادی الأجسام فی الآخره.

وأمّا مادّه تَکَوُّنِ الأجساد وتجسُّم الأعمال وتصور النیّات فی الآخره، فلیست إلا النفسُ الإنسانیّه؛ و کما أنّ الهیولی هنا ماده تَکَوُّنِ الأجسام و الصُوَر المقداریّه و هی لا مقدارَ لها فی ذاتها فکذلک النفسُ الآدمیّه مادّه تکوّن الموجودات المقدَّرَه الْمصَوَّره فی الاُخرویّه، و هی فی ذاتها أمرٌ روحانی لا مقدارَ لها... ؛(۴)

تعجب مکن از اینکه «غضب» که حالتی نفسانی است هنگامی که در خارج یافت شود، آتشی سوزان گردد؛ و «علم» که کیفیتی نفسانی است در تحقق خارجی اش «چشمه ای گردد که سلسبیل نامیده می شود»، و مال یتیم که به ستم خورده شده در سرای آخرت در شکم خورندگانش آتشی گردد که

۱- . سوره انسان (۷۶) آیه ۱۸.

۲- . سوره انفطار (۸۲) آیه ۱۵.

۳- . سوره همزه (۱۰۴) آیه ۷.

۴- . عرشیه: ۲۸۲ ۲۸۳ .

«روز جزا در آن آتش درآید»... .

شگفتی ندارد که صورت نفسانی «غضب» در نشئه آخرت به آتش سوزان و خالصی تبدیل گردد که درون آدمی را تکه تکه کند و برقلب ها زبانه زند... و این چنین همه صُوَر جسمی موجود در عالم آخرت، از ملکات نفسانی (اخلاق نیک و بد، اعتقادات، نیت های صحیح و فاسد) راسخ در نفس اند که از تکرار اعمال و افعال در دنیا [به وجود می آیند] پس همین اعمال مبادی اخلاق در دنیا می شوند و نفوس با هئیت ها [و شکل هایی]که دارند مبادی اجسام در آخرت می گردند.

و اما ماده پیدایش اجساد و تجسم اعمال و تصور نیت ها در آخرت، جز نفس انسانی نیست؛ و همان گونه که «هیولا» در این جهان ماده پیدایش اجسام و صُوَر مقداری می باشد (درحالی که خود هیولا در ذاتش اندازه پذیر نیست) همچنین نفس آدمی نیز ماده هستی بخش موجودات مقداری صوری در عالم آخرت است (درحالی که خود نفس در ذاتش امری روحانی است که اندازه و مقدار را برنمی تابند) ... .

همچنین در عرشیه، می نویسد:

إنَّ القوه الخیالیّه للإنسان، جوهرٌ مُجَرَّدٌ عن هذا العالَم أعنی عالَم الأکوان الطبیعیه والموادّ المُستحیله والحَرَکات وعلیه براهین قطعیّه... و لیست هی مُجَرَّدَه عن الکونین وإلاَّ لکانت عقلاً ومعقولاً، بل وجودها فی عالَم آخر یَحْذُو حَذْوَ هذا العالَم فی کونه مُشْتَمِلاً علی أفلاک و عناصر و اَنواع سائر الحیوانات و النّباتات و غیر ذلک بأضعاف أضعاف هذا العالم.

وجمیعُ ما یُدْرِکَهُ الإنسانُ ویُشاهِدَهُ بقوّه خیالیه وحسّه الباطن، لیست حالّه فی جِرمِ الدِّماغ ولا فی قوّه حالَّه فی تجویفه، ولا هی موجوده فی أجرام الأفلاک، ولا فی عالم منفصل عن النفس کما زَعَمَهُ أتباعُ الإشراقّیین بل هی قائمه بالنفس لا کقیام الحال بالمحّل، بل کقیام الفعل بالفاعل.

وتلک الصُوره الحاضره فی عالَم النفس، قد یَتَفاوتُ فی الظّهور والخِفاء و الشِدَّه والضَّعف، وکلَّما کانتِ النفسُ الخیالیه أشَدَّ قوه وأقوی جوهراً وأکثر رُجوعاً إلی ذاتها وأقَلَّ إلتفاتاً إلی شواغلِ هذا البدن واستعمالِ قواها المُتَحَرِکَّه، کانتِ الصوره المُتَمَثّله عندها أتَمَّ ظهوراً وأقوی وجوداً.

و هذه الصُوَر إذا قَوِیَت و اشتَدَّت کانت لا ـ نسبه بینها و بینَ موجودات هذا العالم فی تَأکُّد الوجود و التَّحَصُّل و تَرتُّبِ الأثر و لیست هی کما ظَنَّهُ الجُمهور أنَّها أشباحٌ مِثالیه لا یَتَرَتَّبُ علیها آثارُ الموجود، کما فی المنامات غالباً، لإنَّ ذلک بسببِ اشتغالِ النفس بالبدن عندَ النوم أیضاً.

و تمامُ ظهور تلک الصُّوَر و قوّه وجودها إنَّما یکون بعد الموت، حتی أنَّ الّتی یراها الإنسانُ بعد الموت یکون هذه الصُّوَر الّتی یراها فی هذا العالَم کالأحلام بالنسبه إلیها. و لذلک قال إمیرالمُؤمنین:

«الناسُ نیامٌ فإذا ماتوا إنْتَبَهُوا».

و حینئذٍ صارَ الغیبُ شهاده، و العلمُ عیناً و فیه سِرُّ المعاد و حشر الأجساد؛(۱)

قوه خیال انسان، جوهری است مجرد از این عالم (یعنی عالم طبیعت و مواد فنا پذیر و حرکات) و بر این ادعا برهان های قطعی هست... اما این قوه، مجرد از هر دو جهان نمی باشد و گرنه عقل و معقول بود، بلکه وجود این قوه در عالمی دیگر، تالی تلو این عالم است از این نظر که در بردارنده افلاک و عناصر و انواع حیوانات و نباتات و دیگر چیزها به چندین برابر این جهان می باشد.

و همه آنچه را که انسان به قوه خیال و حس باطنی اش درک و مشاهده می کند، در مغزش و در نیروی درونی اش نمی باشد و در اجرام افلاک وجود ندارد و در عالم جدا از نفس آن گونه که پیروان اشراقیان پنداشته اند نمی توان یافت،

۱- . همان، ص ۲۳۷ ۲۳۸.

بلکه همه آنها به نفس استوار است نه مانند قیام حالّ به محل، بلکه از باب قیام فعل به فاعل.

و این صورتی که در عالم نفس حاضر است، گاه در ظهور و خفا و شدت و ضعف متفاوت می شود؛ و هر اندازه، نفسِ خیالی، نیرومند تر و قوی جوهرتر باشد و بیشتر رجوع به ذاتش یابد و کمتر به اشتغالات این بدن و به کارگیری قوای متحرکش توجه کند، صورت تمثُّل یافته نزد آن ظهوری کامل تر و وجودی قوی تر دارد.

این صورت ها هنگامی که قوی شود و [این قوت] شدت یابد، دیگر نسبتی میان آن و موجودات این عالم در استواری وجود و حاصل شدن [ثبات] و ترتب اثر باقی نمی ماند؛ (یعنی قابل مقایسه نخواهد بود) و این صورت ها، آن گونه که جمهور گمان کرده اند اشباح مثالی نیست که آثار موجود بر آن مترتب نشود، چنانچه در خواب ها بیشتر چنین است که آن نیز به جهت اشتغال نفس به بدن در هنگام خواب است.

و ظهور کامل این صورت ها و قوت وجودشان تنها پس از مرگ است، تا آنجا که صورت هایی را که انسان در این عالم می بیند نسبت به آنچه بعد از مرگ مشاهده می کند مانند خواب است.

از این روست که امیرالمؤمنین فرمود:

«مردم خواب اند، آن گاه که بمیرند بیدار می شوند».

در این زمان است که عالم غیب، عالم شهود می شود و علم، عیان می گردد (آنچه دانستنی است دیدنی می شود) و در این [خیال] راز معاد و حشر اجساد نهفته است.

بعضی از بزرگان که تا حدودی از ملاصدرا پیروی کرده اند، مانند سخنان او را به زبان آورده اند.

مرحوم فیض در اصول المعارف تحت عنوان «اصل» می گوید:

الجنّه جنّتان: جنَّه روحانیه للمُقَّربین، وهی إنَّما تُنْشَأ مِنَ العلوم الحقَّه والمعارف الیقینیّه الحاصله للانسان فی الدنیا... .

وجنه جسمانیّه لهم أیضاً ولأصحابِ الیمین، وهی إنَّما تُنْشَأ مِنَ الأخلاق الفاضله والأقوال الصادقَه والأعمال الصالحه، بابداع النفس الإنسانیّه المتَّصِفَه بها الصُوَر المَلَذّه مِنَ الحور والقصور والغِلمان واللؤلؤ والیاقوت والمرجان فی عالمها و صُقْعِها؛(۱)

بهشت دوتاست:

۱. بهشتی روحانی برای مقربان که از علوم حقیقی و معارف یقینی در دنیا برای انسان پدیده آمده است... .

۲. بهشتی جسمانی برای مقربان و اصحاب یمین که از اخلاق پسندیده و سخنان راستین و اعمال صالح، ایجاد می شود. بدین سان که نفس انسانِ دارنده این صفات، صُوَری لذت بخش، از قبیل (حوریه ها، قصرها، جوان های زیبا روی بهشتی، لؤلؤ، یاقوت و مرجان) را در عالم و ساحت خود پدید می آورد.

ملاصدرا در بحث «صراط» حدیثی را از اهل سنت نقل می کند و به تأویل آن می پردازد، متن سخن او چنین است:

الصراط مسیره آلاف سنه أدقّ مِنَ الشعر وأحَدّ مِن السیف؛ ألف صعود و ألف استواء و ألف هبوط؛(۲)

۱- . اصول المعارف: ۱۷۴.

۲- . این حدیث در جوامع روایی یافت نشد، مأخذ اصلی آن اسفار ملاصدرا است، ج ۹، ص ۲۸۶. البته با کمی تغییر در مدارک عامه آمده است، به عنوان مثال: در فتح الباری۱۱: ۳۹۵ و در صحیح شرح العقیده الطحاویه: ۵۴۰، آمده است: «إنَّ الصراط مسیره خمسه عشر ألف سنه خمسه آلاف صعود وخمسه آلاف هبوط وخمسه آلاف مستوی أدقّ من الشعره وأحدّ من السیف». و در تاریخ مدینه دمشق ۳۳: ۲۶۲ ۲۶۳، آمده است: «إنَّ الصراط مسیره ثلاثه آلاف عام ألف طالع وألف نازل وألف استوی أدقّ من الشعر وأحدّ من السیف».

صراط که طول مسیرش به اندازه هزاران سال راه است باریک تر از مو و تیزتر از شمشیر می باشد؛ هزار سال صعود (بالا روی) و هزار سال استوا (هم سطح پیمایی) و هزار سال هبوط (فرود آمدن) دارد.

آن گاه می گوید:

لایَبْعُـد أن یکـونَ الأـوّلُ إشـاره إلی السَّیر مِنَ الخَلق إلی الله، و الثـانی إلی السـیر فی الله منه إلیه، و الثـالث إلی السـیر مِنَ الله إلی الخلق؛(۱)

بعید نیست که اولی اشاره به سفر از خلق سوی خدا، دومی اشاره به سفر در خدا و از خدا به سوی او، و سومی اشاره به سفر از خدا سوی خلق باشد.

نقدی بر کلام ملاصدرا:

مرحوم سید اسماعیل طَبْرِسی نوری در نقد و تحلیل معنای صراط می نگارد:

ما ذکره (ملاصدرا) من معنی الصـراطِ فی الآخره، مخالفٌ لظواهر النصوصِ الوارده فی الباب و مخالفٌ لما اعتَقَد به الشیعه (مِن اَنَّ الله تعالی یضَع علی فوقِ جهنمَ جسـراً ممدوداً له عقباتٌ یحبِس العبادُ فیها و یسـئلهم عن الامور التی سیجیئ ذکرُها من الصلوه و الرحم و الامانه و امثالِ ذلک) .

والصراط عند علماء الشیعه جسمٌ ممدودٌ علی جهنم لابد للعباد من المرور علیه، بالحسِّ والعَیان، لا مجرد التخیل الذی یترائی فی النظر و الخیال (کما یظهر من کلماته فی الأسفار و سایر کتبهم فی تحقیق ذلک المقام) .

و قد قال فی الأسفار:

۱- . اسفار اربعه۹ : ۲۸۶.

«فهو اَی الصراطُ فی هذه الدارِ کسایر اُمور الاُخرویه غایبه عن الأبصار مستوره علی الحواس. فاذا انکشف الغطاءُ بالموت و رفعِ الحُجُبات عن قلبِک، تشاهده.

و یمدّ لک یوم القیامه کجسرٍ محسوس علی متن جهنم أوَّلُه فی الموقف و آخرُه علی باب من أبواب الجنه؛ یعرف ذلک ممن یشاهده و یعرف انه صنعَتُک و بناؤُک و یعلم حینئذٍ انه کان فی الدنیا جسراً ممدوداً علی متن جهنم طبیعتک».

و قال بمثل ذلک فی مفاتیح الغیب.

والحاصل ان ما ذکره فی معنی الصراط، هو اَحدُ المعانی للصراط فی الدنیا کما ذکرنا ان للصراط فی الدنیا معانی عدیده؛ و السلوکُ فی دار الدنیا بما جعله الله تعالی صراطا فیها یوجب نجاه العباد فی صراط الآخره (ای الجسرِ الحسی الممدودِ علی متن جهنم) لا ان هذا هو بعینه صراط الآخره و انه یترائی فی نظر الانسان و یتخیل بانه جسرٌ ممدود علی نار الطبیعه. فَعَلی ما یؤولونه، فلیس جهنم فی الآخره الا جهنم الطبیعه و لیس فیها الا نار الطبیعه!

وان کان لایبعد عن مذاقهم، تأویلُ جمیع ذلک؛ کما انهم فی باب تطایر الکتب کماشرحنا لک ذکره فی الفصول السابقه یتکلمون بمثل ذلک ویقولون بأن معنا تطایر الکتب فی القیامه ان یلتفتَ الانسانُ، إلی صفحه باطنه وحقیقه قلبه، وهذا هومعنی قوله تعالی:

{ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ } .

والمقصود مجرد التنبه علی ما یقولون فی امثال تلک المقامات، والا فنحن قدفرغنا عن بطلان آرائهم فی مسئله المعاد فی مقدمات الکتاب فلا حاجه لنا الی التطویل والاطناب بنقل کلماتهم و تَصَفُّحِ آرائهم مما یقولون و یتعمَّدون فی تأویل النصوص وظواهر الآیات والاخبار؛ مع انه لا مَسرحَ للعقل فی خصوصیات المعاد؛(۱)

آنچه را ملاصدرا در معنای صراط در آخرت می آوَرَد، برخلافِ ظواهر نصوصی است که در این باب هست و مخالف با مفهومی است که شیعه بدان معتقد است؛ به اینکه: «خدای متعال، پل ممتدی را روی جهنم می گذارد که دارای گردنه ها [و توقف گاه هایی] می باشد و در آنها بندگان را نگه می دارد و از اموری مانند نماز، صله رَحِم، ادای امانت (و امثال آن) می پرسد».

صراط نزد علمای شیعه جسمی کشیده شده بر روی جهنم است که باید به طور محسوس و آشکار، بندگان بر آن بگذرند، نه اینکه صرفِ تخیُّل باشد که در نظر و خیال، جولان کند (چنان که از سخنان صدرا در اَسفار و در دیگر کتاب ها که به وارسی این عرصه پرداخته اند به نظر می رسد) .

صدرا در اَسفار می گوید: «صراط در این دنیا مانند دیگر امور اُخروی از دیده ها نهان و از حواس پنهان است. آن گاه که با مرگ پرده ها کنار رود و حجاب های قلب زدوده شود، آن را خواهی نگریست!

و روز قیامت، مانند پلی محسوس بر متن جهنم، برایت کشیده می شود که آغازِ آن در «موقف» است و آخرِ آن بر یکی از درهای بهشت؛ چیزهایی را که مشاهده می کنی، می شناسی و درمی یابی که آنها ساخته و پرداخته خود توست! و در آن هنگام آگاه می شوی که آن در دنیا پلی کشیده شده بر متن جهنم طبیعتِ تو بود!

صدرا، مثل این سخن را در مفاتیح الغیب می آورد.

۱- . کفایه الموحدین۴ : ۳۲۵.

آنچه صدرا در معنای «صراط» ذکر می کند، یکی از معانی صراط در دنیاست. صراط در دنیا معانی عدیده ای دارد.

سلوک در دنیا براساس تعالیمی که خدا قرار داده است، صراطی است که موجب نجات بندگان در صراط آخرت (یعنی جسمِ ملموس کشیده شده بر متن جهنم) می شود، نه اینکه این سلوک، عین همان صراط آخرت باشد و به نظر و خیال آید که آن پلی است بر آتش طبیعتِ آدمی. براساسِ تأویلِ اینان، جهنم در آخرت جز دوزخ طبیعتِ انسان نمی باشد و آتشی جز آتش طبیعت شخص، در آن جهان نیست!

از مذاقِ اینان، تأویلِ همه اینها بعید نمی باشد؛ چنان که در باب «تطایر کتب» مثل این سخن را بر زبان می آورند و می گویند معنای «طیران نامه های اعمال» در قیامت این است که انسان، به صفحه باطن و حقیقتِ قلب خویش، التفات می یابد، و همین است معنای این سخن خدای متعال که می فرماید:

{ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ } ؛(۱)

هنگامی که نامه های اعمال گشوده شوند.

مقصود از این سخنان، صرف آگاهی برگفته های آنان در این زمینه ها است، وگرنه ما از بطلانِ آرای آنها در مسئله معاد (در مقدمات کتاب) فارغ شدیم و نیازی نداریم که با نقل کلمات آنها درازگویی کنیم و به وارسی نظرات آنها بپردازیم و تعمُّد آنان را در تأویل نصوص و ظواهر آیات و اَخبار بازگوییم؛ با اینکه در خصوصیات معاد جایی برای جولانِ عقل نیست.

۱- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۱۰. تفسیر این آیه شریفه تحت عنوان آیه دهم خواهد آمد.

جایگاه تأویل

مسئله تأویل و بطون در بعضی آیات، از مسائل قطعی و جدی است و بهترین و مناسب ترین تأویلات را می توان در تعالیم وحیانی یافت و ائمه بسیاری از شبهات را در این زمینه زدوده اند و معنای درستی از آیاتی که در ظاهر پذیرفتنی نمی نماید (و برخلاف حکم عقل بیّن به نظر می رسد) ارائه کرده اند.

به عنوان نمونه در آیه ۲۳ سوره قیامت خدای متعال می فرماید:

«إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَه» ؛

به پروردگارش می نگرد.

روایت شده که مقصود، نظر سوی رحمت پروردگار است، نه ذات خدای متعال که منزه از جسمیت می باشد و مبراست از اینکه در کانون نگاه بیننده واقع شود.

امام علی در جواب شخصی فرمود:

قوله: «إلی رَبِّهَا نَاظِرَه» و إنما یعنی بالنظر إلیه، النظر إلی ثوابه تبارک و تعالی؛(۱)

معنای سخن خدای تعالی که فرمود: «به پروردگارش می نگرد» نگاه به رحمت و پاداش خدای تبارک و تعالی است.

در تفسیر قمی نیز می خوانیم:

«إِلَی رَبِّهَا نَاظِرَه» قال: ینظرون إلی وجه الله، أی إلی رحمه الله و نعمته؛(۲)

«به پروردگارش می نگرد» فرمود: به وجه خدا می نگرند یعنی به رحمت و نعمت خدا می نگرند.

۱- . توحید صدوق: ۲۶۲؛ تفسیر برهان ۵: ۸۴۹؛ بحارالأنوار ۷: ۱۱۹.

۲- . تفسیر قمی ۲: ۳۹۷.

و یا در آیه **۲۹** سوره حجر خدای تعالی می فرماید:

«نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی» ؛

در او از روح خود دمیدم.

اضافه روح به خدای متعال چونان «بیت الله» اضافه تشریفی است.

محمدبن مسلم گوید: از امام باقر درباره سخن خدای تعالی پرسیدم که می فرماید:

«نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی» امام فرمود:

وَ إِنَّمَا أَضَافَهُ إِلَی نَفْسِهِ لأَنَّهُ اصْطَفَاهُ عَلَی سَائِرِ الأَرْوَاحِ، کَمَا اصْطَفَی بَیْتاً مِنَ الْبُیُوتِ وَقَالَ: بَیْتِیَ، وَقَالَ لِرَسُولٍ مِنَ الرُّسُلِ: خَلِیلِی؛ وَ أَشْبَاهُ ذَلِکَ؛(۱)

و خـدای متعال آن را به خود نسـبت داد؛ چون آن را بر دیگر ارواح (روح حیوانی و روح نباتی...) ممتاز ساخت، چنانکه او از بین تمامی خانه ها یک خانه را برگزید و فرمود:

خانه من، و نسبت به یک پیغمبر از میان پیامبران فرمود: خلیل من (ابراهیم) و مانند اینها.

تأویلات نادرست

تأویـل به این معنـا که انسـان افکـار و بـافته هـای ذهنی اش را بر آیـات و تعـالیم وحیـانی تحمیل کنـد، کاری بس خطرناک و نابجاست و هیچ توجیهی برای آن نمی توان یافت.

جای تأسف است که این گونه تأویلات غیر معقول در میان کلمات بعضی از فلاسفه و عرفا فراوان دیده می شود و ذهنشان در وادی تأویلـات چنان فرو می رود که هر سـخن واضـح و روشـنی را به معنای دیگری تأویل می کننـد و گاه مطالبی را بیان می دارندکه با توجه به عظمت علمی آنان تعجب برانگیز است.

به عنوان نمونه، به برخی از آنان اشاره می شود:

۱- . توحید صدوق: ۱۷۱؛ احتجاج طبرسی ۲: ۳۲۳؛ بحارالأنوار ۵۸: ۲۸.

۱.در قرآن آمده است:

‹‹فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّه لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى...›› ؛(۱)

در آن نهرهایی است از آبی که [رنگ، بو و طعمش] تغییر نیابد، و جوی هایی از شیری که مزه اش دگرگون نشود، و رودهایی از باده ای که برای نوشندگان لذّت بخش است، و جویبارهایی از عسل ناب.

همین آیه را ملاصدرا بر علوم چهارگانه تأویل کرده است.(۲)

مرحوم سبزواری درباره تأویل ملاصدرا نسبت به این آیه می گوید:

وقد طَبَّقها فی مفاتیح الغیب عَلَی العلوم الأربعه؛ مِن منطقیّات والرّیاضیّات والطّبیعیات والإلهیّات؛(۳)

ملاصدرا این آیه را در مفاتیح الغیب بر علوم چهارگانه «منطقیات، ریاضیات، طبیعیات، إلهیات» تطبیق کرده است.

۲.کتاب تفسیر القرآن کریم که به نام ابن عربی در دو جلد چاپ شده است و در واقع اثر یکی از عرفای مشهور، به نام عبدالرزاق کاشانی است آکنده از تأویلات تعجب بر انگیز می باشد که با ظاهر آیات، هیچ گونه سازگاری ندارد و حجت و برهان و مستندی برای آنها نمی توان یافت.

۱- . سوره محمد (۴۷) آیه ۱۵.

۲- . مفاتیح الغیب: ۴۶۴ ۴۶۵ (و هذه الأنهار الأربعه تجری فی الجنه التی وعد المتقون و هی أنهار من العیون الأربعه التی هی العلوم الأربعه؛ المنطقیات وهی الماء الغیر الآسن، والریاضیات و هی أنهار من لبن لم یتغیر طعمه، والطبیعیات وهی أنهار من خمر لذه للشاربین، والإلهیات وهی أنهار من عسل مصفی لأنه صفا عن شمع القشر؛ إذ الإلهیات لباب العلوم کما أن الإله لب الوجود، ولکل من البحرین سفینه ولها راکب...) .

۳- . شرح اسماء الحسنی۱: ۲۰۶.

ابن عربی نیز در فتوحات و فصوص الحکم، آیات فراوانی را به تأویل می برد و به نتایج بس شگفت آوری می رسد.

وی در فص موسوی به ایمان فرعون به هنگام غرق شدن قائل می شود ومی نگارد:

فقالت لفرعون فی حقِّ موسی أنه { قره عَیْنٍ لِی وَ لَکَ } (۱) فبه قرَّت عینُها بالکمال الذی حصل لها... وکان قره عین لفرعون بالإیمان الذی أعطاه الله عند الغرق فقبَضَه طاهراً مطهَّراً لیس فیه شیء من الخبَث لأنه قبَضه عند إیمانه قبلَ أن یکتسبَ شیئاً من الآثام والإسلام یَجُبُّ ما قبله.

و جعله آیه علی عنایته سبحانه بمن شاء حتی لاییأس أحدٌ من رحمه الله ف { إنَّهُ لاییأسُ مِن روحِ اللهِ إلاَّ الْقَوم الْکَافِرینَ } ؛(۲)

زنِ فرعون، درباره موسی به فرعون گفت: این کودک «مایه روشنی چشم من و توست» پس به جهتِ کمالی که برای آن زن پدید آمد چشم او به موسی روشن شد... و به ایمانی که خداوند هنگام غرق شدن به فرعون بخشید، و پاک و پاکیزه (بی آنکه چیزی از پلیدی در اون باشد) جانش را گرفت؛ چراکه روح او را به هنگام ایمان آوردنش پیش از آنکه گناهی انجام دهد ستاند و اسلام آنچه را که پیش از آن بوده از بین می برد.

و او را نشانه ای بر عنایتش به هر کس که خواست قرار داد تا اینکه هیچ کس از رحمت الهی ناامید نباشد؛ زیرا «از رحمت الهی جز گروه کافران ناامید نمی گردند»

این سخن (ایمان فرعون) درحالی بیان می شودکه مخالف با آیات(۳) وروایات(۴) می باشد.

۱- . سوره قصص (۲۸) آیه ۹.

۲- . سوره یوسف (۱۲) آیه ۸۷ .

۳- . سوره یونس (۱۰) آیه ۹۰ و ۹۱.

۴- . علل الشرایع ۱، ۵۹؛ بحارالأنوار۱۳، ۱۳۰.

ابن عربی این نوع تأویلات را در آیات دیگری همچون آیه:

‹‹مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا...›› (۱) و آیه: ‹‹...فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ...›› (۲) نیز بیان می دارد.(۳)

برخی از فلاسفه، مطلب حیرت آوری را درتوجیه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» آورده اند که برخلاف بیان صریح تعالیم وحیانی در این زمینه است:

واعلم أنَّ هناك نظرا آخر یرتفع به موضوع هذه الابحاث و المشاجرات، و هونظر التوحید الذی مرّ فی هذه الرسائل؛ فالافعال کلها له (کما أنَّ الأسماء والذوات له سبحانه) فلافعل یملکه فاعل غیره سبحانه حتی یتحقّق موضوع لجبر او تفویض، فافهم؛(۴)

بدان در این مسئله نظر دیگری است که با توجه به آن، موضوع این بحث ها و مشاجره ها از میان می رود، و آن نظر توحیدی است که در این رساله ها گذشت. همه افعال از برای خداست (همان طورکه اسما و ذوات همه از برای خداست) از این رو، فعلی نیست که فاعلی غیر خدای سبحان مالك آن باشد تا موضوع برای جبر یا تفویض تحقق یابد؛ این مطلب را دریاب.

۱- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۵.

۲- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۳۲.

۳- . شرح فصوص قیصری ۳۲۹- ۳۳۰ و نیز ۵۲۶ – ۵۲۷.

۴- . الرسائل التوحیدیّه (علامه طباطبایی) : ۱۰۷ ؛ نیز نگاه کنید به شبیه این مطلب در کتاب: علی بن موسی الرضا علیهما السلام والفلسفه الإلهیه: ۸۳ .

سخن پایانی

ما بر این باوریم که در همه امور، عقل میزان و ملاک است و به ویژه در مسائل اعتقادی بایـد روش عقلانی را در پیش گرفت و همین عقل است که با درک ناتوانی خود، در مسائل مربوط به آخرت، تسلیم وحی می شود.

و ادعا این است که فلاسـفه، شیوه عقلانی درستی را در پیش نگرفته اند هر چند جدی و با پشتکار کوشیدند که براساس تعقل حرکت کننـد و حقـایق و و اقعیـات را دریابنـد و بیـان دارنـد زیرا در مسائـل زیادی میان خود شان اختلاف است که از مسائل اختلافی موارد زیر می باشد:

- اصالت وجود یا اصالت ماهیت.
- وحدت اطلاقی یا تشکیکی.
- ارتباط حضرت حقّ با کائنات (عینیت، سنخیت یا تباین) .
- علم و اراده.
- فاعلیت حضرت حق چگونه است (بالعنایه است یا بالتجلی یا...) .
- مسئله صورت و ماده و چگونگی جسم.
- اتحاد عاقل و معقول.
- جبر و اختیار.
- حدوث و قدم عالم.
- انواع مسائل مربوط به معاد.
- و...

اینها موضوعاتی است که میان فلاسفه در چگونگی آنها اختلاف هست.

اگر روش فلاسـفه عقلانی بود و برهان و مقـدمات یقینی اساس کارشان قرار می گرفت، باید همه شان به یک نتیجه دست می یافتند و به اختلافات شدید در این مسائل دامن نمی زدند.

البته در علوم دیگر، از جمله در فقه ومسائل فقهی نیز اختلافات فراوان دیده می شود، لیکن در آنجا بحث از حجت است وکسی ادعای کشف واقع و رسیدن به آن را ندارد؛ مجتهد برداشت و استنباط خود را از مدارک وحیانی بیان می دارد تا مکلَّف در مقام عمل معطَّل و سرگردان نماند.

و اگر در مسائل اعتقادی نیز وحی و تعالیم قرآنی و حدیثی ملاک و میزان قرار گیرد، کاری پسندیده و بجاست و از آنجا که آموزه ها در این عرصه هماهنگ اند، اختلاف چندانی پیش نمی آید و در فهم ها اندک اختلافی ممکن است بروز یابد که آسیب زا نیست.

و چنین است که می گوییم راهی که فلاسفه برای تبیین مسائل اعتقادی دین در پیش گرفته اند ناامن می نماید و مصون از آفت ها و خطرها نیست و ممکن است به سر در گمی ها بینجامد و انسان را در خسران و زیان ابدی فرو برد.

وانگهی پیداست که نمود اوج فلسفه، حکمت متعالیه ملاصدرا است که خود به عرفان منتهی می شود و براساس بیان صریح کسانی چون شهید مطهری (در کتاب انسان کامل: ۱۲۶) (۱) در مکتب عرفان، در نهایت، انسان کامل عین خدا می شود و مرزی میان خلق و خالق (آفریدگار) باقی نمی ماند.

این در حالی است که در تعالیم وحی به صراحت بیان شده است که خدا از مخلوق جداست و هیچ سنخیتی میانشان وجود ندارد و هرگز آفریده، آفریدگار نخواهد شد.

باری، ملاصدرا یازده اصل را مطرح می سازد (اصالت وجود،شدت و ضعف آن، اینکه شیئت هرچیز به صورت آن است نه به ماده ا ش، محقق بودن شیئ به وجود، وجود شخصی، این مسئله که عالم خیال، حالّ در موضوع نیست و گونه ویژه خودش را داراست، اینکه صُوَر ادراکی حالّ و محلّ نمی باشند، مسئله حرکت در جوهر و...) و سخن از عالم اَدنی (پایین) و عالم متوسط و عالم اَعلاـ (بالا) به میان می آورد، و معاد خود را بر اساس این مبانی پی می ریزد؛ درحالی که همه این مبانی مورد اختلاف می باشد و ادله آنها از نظر

۱- . مجموعه آثار استاد شهید مطهری۲۳ : ۱۶۸.

عقلی مخدوش است. از این روست که بزرگانی از فلاسفه، مانند آقا شیخ محمد تقی آملی، آقای خوانساری، مرحوم آشتیانی و دیگران که هرکدام در علوم عقلی استاد بنام و چیره دست بودند معاد ملاصدرا را برنتافته اند.

مسئله «صراط» نیز در بیانات وحیانی معنای روشنی دارد و آنچه را ملاصدرا در این زمینه بیان می کند، پذیرفتنی نمی باشد.

ص: ۷۵

آیه دهم: وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت

اشاره

و آن گاه که نامه ها گشوده شود.

سوره تکویر (۸۱) آیه ۱۰

در قرآن و احادیث، از گشودنِ پرونـده یکایک افراد در روز قیامت فراوان سـخن رفته است؛ماننـد این سـخن خدای متعال که می فرماید:

{ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت } ؛(۱)

و آن گاه که نامه ها گشوده شود.

و در آیه دیگر می فرماید:

{ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَه كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً * اقْرَأ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً } ؛(۲)

و روز قیـامت برای او نـامه ای که آن را گشـاده می بینـد، بیرون می آوریم. نـامه ات را بخـوان، کـافی است که امروز خـودت حسابرس خود باشی.

ظاهر این تعابیر، وجود پرونـده ای واقعی است که به وسـیله کرام الکاتبین نوشـته شده است و جدای از وجود انسان و نفس او، تحقق خارجی دارد.

هیچ دلیلی بر توجیه این ظواهر نداریم؛ چراکه این مطلب مشکل عقلی ندارد و دلیل محکمی بر رد آن اقامه نشده است.

بعضـی با توجه به مبانی که اتخاذ کرده اند و آنها را محکم انگاشـته اند، در توجیه و تأویل ظواهر ادله، گفته اند چنین صحیفه ای وجود خارجی ندارد، و هرچه هست در نفس خود آدمی است.

۱- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۱۰.

۲- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۱۳ ۱۴.

چکیده سخنِ ایشان این است که ملکاتِ خوب یا بد، در نفوس جای می گیرد و مراد از پرونده عمل انسان، همین ملکات منقوش در لوح نفس است.

در این گفتار بر آنیم تا این موضوع را وارسی کنیم و نظر صحیح را بیان داریم.

لغت

«صحف» جمع «صحیفه» است، هشت بار در قرآن به کار رفته است و شاید تنها در آیه یاد شده به معنای نامه عمل باشد، ولی واژه «کتاب» مکرر در مورد نامه عمل در قرآن به کار رفته است که آن آیات را ذکر خواهیم کرد.

در التحقیق می خوانیم:

أنّ الأصلَ الواحِد فِی المَادّه [کتب] هُوَ تَقریرُ ما یُنوَی و تَثبیتُهُ فِی الخارج بِأسبابٍ یُناسِبُه؛ کَتَثبیتِ العُلوم وَ الدَّعاوی وَ العُهُودِ و الإعتِقاداتِ القَلبیّه بِواسِطَه الحُرُوفِ وَالکَلِماتِ والجُمَلات، وهَذَا المَعنَی هُوَ المُتَداوَل المُتَفاهَم مِنَ المَادّه؛(۱)

معنای اصلی ماده [کتب] درج و ثبت منویات، در خارج با وسیله ای مناسب است؛ مانند ثبت علوم، دعاوی، تعهدات و اعتقاداتِ قلبی توسط حروف، کلمات و جملات. این معنا از این مادّه، متفاهم و رایج است.

در لسان العرب آمده است:

الصَّحِیفَه: الَّتِی یُکتَبُ فیها، وَ الجَمعُ صَحَائِفُ و صُحُفٌ و صُحْفٌ؛(۲)

صحیفه: چیزی است که در آن نوشته می شود، و جمع آن صَحَائِف، صُحُفٌ و صُحْفٌ می باشد.

راغب نیز می گوید:

الصَّحِیفَه: المَبسُوطُ مِنَ الشَّیء، کَصَحِیفَه الوَجهِ؛ وَالصَّحِیفَه:

۱- . التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ۱۰: ۲۱.

۲- . لسان العرب ۹: ۱۸۶؛ المصباح المنیر (فیومی) ۲: ۳۳۴.

الَّتِی یُکتَبُ فیها؛(۱)

صحیفه، چیز گسترده ای، مانند پهنای صورت است و چیزی است که در آن نوشته می شود.

بنابراین، به لحاظ معنای لغوی، در قرآن و روایات به چیزی که اعمال و کردار انسان در آن درج می شود «کتاب» و «صحیفه» گفته شده است.

طریحی می نویسد:

وَالصُّحُفُ بِضَمَّتَین: صَحائِفُ الأعمال؛(۲)

صُحُف (با دو ضمه) : نامه های اَعمال است.

خدای متعال می فرماید:

{ وَکُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِی عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ یَوْمَ الْقِیَامَه کِتَابًا یَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ کَتَابَکَ کَفَی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسِیبًا } ؛(۳)

و کارنامه هر انسانی را به گردن او بسته ایم و روز قیامت برای او نامه ای که آن را گشاده می بیند، بیرون می آوریم * نامه ات را بخوان، کافی است که امروز خودت حسابرس خود باشی.

این آیه، پیرامون نامه اعمال است و { طَآئِرَهُ } در تفاسیر کارهائی دانسته شده که شخص انجام داده است، این کارها طوق گردنش می شود و همراه اوست.(۴)

چرا نامه اعمال را طائر گویند؟

برای استعمالِ واژه «طائر» در نامه اعمال وجوهی گفته اند:

۱- . مفردات الفاظ القرآن ۱: ۴۷۶.

۲- . مجمع البحرین ۵: ۷۷.

۳- . سوره اسراء (۱۷) آیات ۱۳ - ۱۴.

۴- . شایانِ یادآوری است که در برخی روایات «طائر» در این آیه شریفه به ولایت معصومین علیهم السلام تأویل گردیده است که این معنا با کاربرد رایج آن منافاتی ندارد؛ نگاه کنید به کمال الدین (صدوق) ۳۵۴.

۱. اعمـال انسـان که در دنیـا از او صـادر می شود گویـا به پرواز در می آیـد؛ زیرا ملائکه ای که اعمال خیر و شـرّ انسان را می نویسند طیران می کنند و نامه اعمال او را به سوی آسمان می برند.(۱)

۲. بعضی - به مناسبت - اشاره کرده اند که کارهای نیک و بد آدمیان در روز قیامت به پرواز درمی آید و به گردنش آویخته می شود.(۲)

۳. نامه های اعمال، در روز قیامت به پرواز در می آیـد و نامه هرکسـی به تناسب اعمالش به دست راست یا چپ و یا از پشـت سر به او داده می شود. از این جهت، به روز قیامت، روز تطایر کُتُب (پرواز نامه های اعمال) گفته اند.(۳)

۴. کارهـای خیر و شـرّ انسـان به پرنـدگانی تشبیه شـده است که مردم از چگونگی حرکت آنها به راست و چپ فال نیک و بد می زدند.(۴)

دلالـت این آیه بر وجود نـامه اعمال روشن است؛ و نیز اینکه کتاب و نامه عمل انسان، بایـد چیزی غیر از خود انسان و نفس او باشد.

از آیات دیگر به دست می آید که نامه عمل، وجود خارجی دارد و نامه هرکسی را متناسب با شایستگی اش به او می دهند به گونه ای که نامه بعضـی را به دست راست و بعضـی دیگر را به دست چپشان می دهنـد و گروهی آن را از پشت سـر با دسـت چپ دریافت می دارند.

به عنوان نمونه، برخی از این آیات را می آوریم:

{ فَأَمَّا مَنْ أُوتِیَ کِتَابَهُ بِیَمِینِهِ فَیَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُوا کِتَابِیهْ } ؛(۵)

اما کسی که کارنامه اش را به دست راستش دهند [با خوش حالی] می گوید: [این کتاب من است!] بیایید و کتابم را بخوانید.

{ وَأَمَّا مَنْ أُوتِیَ کِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَیَقُولُ یَا لَیْتَنِی لَمْ أُوتَ کِتَابِیهْ } ؛(۶)

و اما کسی که کارنامه اش به دست چپش داده شود، می گوید: ای کاش، کتابم به من داده نمی شد!

{ فَأَمَّا مَنْ أُوتِیَ کِتَابَهُ بِیَمِینِهِ * فَسَوْفَ یُحَاسَبُ حِسَابًا یَسِیرًا * وَیَنقَلِبُ إِلَی أَهْلِهِ مَسْرُورًا * وَأَمَّا مَنْ أُوتِیَ کِتَابَهُ وَرَاء ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ یَدْعُو ثُبُورًا * وَیَصْلَی سَعِیرًا } ؛(۷)

۱- . مفردات الفاظ القرآن۱ : ۵۲۹، به این معنا اشاره ای کوتاه کرده است.

۲- . کشف الأسرار (میبدی) ۵: ۵۲۸ به نقل از سدّی.

۳-. مواهب عليّه ۱: ۶۱۰.

۴-. مجمع البيان۶ : ۶۲۰ ۶۲۱.

۵-. سوره الحاقه (۶۹) آیه ۱۹.

۶-. سوره الحاقه (۶۹) آیه ۲۵.

۷-. سوره انشقاق (۸۴) آیات ۷ ۱۲.

اما کسی که کارنامه اش را به دست راستش دهند * به زودی [و] آسانی حسابرسی شود * و شادمان به سوی کسانش بازگردد * و اما کسی که کارنامه اش از پشت سرش به او داده شود * به زودی واویلا سر دهد * و در شعله [سوزان] آتش درآید.

{ وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لايُغَادِرُ صَغِيرَه وَلا كَبِيرَه إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلايَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا } ؛(۱)

و کارنامه [عمل شما در میان] نهاده می شود، آن گاه مجرمان را از آنچه در آن است بیمناک می بینی، و می گویند:

«وای بر ما، این چه نامه ای است که هیچ [کار] کوچک و بزرگی را فرو نگذارْد، جز اینکه همه را به حساب آورد!» و آنچه را انجام داده اند حاضر یابند، و پروردگار تو به هیچ کس ستم روا نمی دارد.

۱- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

{ یَوْمَ نَدْعُو کُلَّ اُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ اُوتِیَ کِتَابَهُ بِیَمِینِهِ فَاُوْلَئِکَ یَقْرَؤُونَ کِتَابَهُمْ وَلاَیُظْلَمُونَ فَتِیلاً } ؛(۱)

[یاد کن] روزی را که هر گروهی را با پیشوایشان فرا می خوانیم.

پس هرکس کارنامه اش را به دست راستش دهند، آنان کارنامه شان را می خوانند و به اندازه رشته هسته خرمایی به آنها ستم نمی شود.

در آیات مربوط به نامه اعمال، هیچ نوع پیچیدگی وجود ندارد و به روشنی بیان شده است که در قیامت چنین برنامه ای به اجرا درمی آید. این آیات از قبیل: { جَاء رَبُّکَ } (۲) و { نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی } (۳) نیست که باید توجیه شود.

روایات

اشاره

با مراجعه به روایات، به خوبی روشن می شود که نامه عمل تحقق خارجی دارد و غیر از صفحه نفس انسان است. بنابر این، روایات با آیات در این معنا همسانند.

روایت اول

در تفسیر آیه { وَ کُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ } امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

خَیرُهُ و شَرُّهُ مَعهُ حَیثُ کانَ، لایَستطِیعُ فِراقَهُ حَتّی یُعطَی کِتابَهُ یَومَ القِیامَه بِما عَمِلَ؛(۴)

خیر و شرّ انسان (هر جا که شخص باشد) با اوست، نمی تواند آن را از خود جدا سازد تا اینکه روز قیامت پرونده عملش را به او دهند.

تعبیر «یُعطَی کتابَهُ» نامه عملش را به او دهند که در آیات و روایات فراوانی آمده است حاکی از تحقق خارجی آن است.

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۷۱.

۲- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲.

۳- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۴- . تفسیر قمی۲: ۱۷؛ تفسیر برهان ۳: ۵۱۴؛ بحارالأنوار۷: ۳۱۲، حدیث ۱.

روایت دوم

امام باقر (علیه السلام) فرمود:

لَیْسَتْ تَشْهَدُ الْجَوَارِحُ عَلَی مُؤْمِنٍ إِنَّمَا تَشْهَدُ عَلَی مَنْ حَقَّتْ عَلَیْهِ کَلِمَه الْعَذَابِ فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَیُعْطَی کِتَابَهُ بِیَمِینِهِ قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: { فَمَنْ أُوتِیَ کِتابَهُ بِیَمِینِهِ فَأُولئِکَ یَقْرَؤُنَ کِتابَهُمْ وَ لایُظْلَمُونَ فَتیلا } (۱) . (۲)

اعضا و جوارح، علیه مؤمن شهادت نمی دهند، بلکه علیه کسی که عذاب بر او مسلم شده باشد گواهی خواهند داد، اما نامه عملِ مؤمن را به دست راستش می دهند، و این سخن خداست که می فرماید: «پس هرکس کارنامه اش را به دست راستش دهند، آنان کارنامه خود را می خوانند و به قدر نخک هسته خرمایی به آنها ستم نمی شود».

روایت سوم

حدیثی مفصّل درباره زن هایی که در قیامت مبعوث می شوند، نقل شده است. آنان قبل از آنکه پرونده اعمالشان را دریافت کنند، در جریان مسائلی قرار می گیرند؛ حالِ دو گروه از زنان در این حدیث به تفصیل بیان شده است. شاهدِ مطلب، این جمله حدیث است:

ثُمَّ تُعطَیان کِتابَهُما بأیْمانِهِما فَتجدان حَسَناتِهما کُلِّها مَکتُوبه؛(۳)

سپس کتاب آن دو زن به دست راستشان داده می شود، پس همه حسنات (و کارهای نیکشان) را در آن مکتوب (نوشته شده) می یابند.

در این روایت نیز چون روایات پیشین سخن از نامه عمل خارجی می باشد که به دست صاحب آن داده می شود.

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۷۱.

۲- . کافی ۲: ۳۲؛ تفسیر نور الثقلین ۳: ۱۹۵ ؛ بحارالأنوار ۶۶ : ۹۰.

۳- . تفسیرمنسوب به امام عسکری علیه السلام :۶۷۶، حدیث ۳۷۷؛ بحارالأنوار۷: ۳۱۷وجلد۳۰۷:۱۰۱، باکمی تفاوت.

روایت چهارم

در کتاب شریف کافی ضمن حدیثی از امام باقر (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

فَأمّا المُؤمِنُ فَیُعطی کِتابَهُ بِیمینِهِ قالَ الله عَزَّوَجَلَّ: ... { فَمَنْ اُوتِیَ کِتَابَهُ بِیَمِینِهِ فَاُوْلَئِکَ یَقْرَءُونَ کِتَابَهُمْ وَلایُظْلَمُونَ فَتِیلا } (۱) . (۲)

کتاب مؤمن، به دست راستش داده می شود، خدای بزرگ می فرماید: «آنان که کتابشان به دست راستشان داده شود، کتابشان را می خوانند و به قدر رشته هسته خرمایی به آنان ستم نمی شود».

روایت پنجم

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که می فرماید:

إنَّ اللهَ تَبارکَ و تَعالی إذا أرادَ أن یُحاسبَ المُؤمنَ، أعطاهُ کتابَهُ بِیَمینِهِ و حاسَبهُ فِیما بَینَهُ و بَینَهُ، فَیقُولُ: عَبدِی، فَعَلْتَ کَذا و کَذا و عَمِلْتَ کَذا و کَذا؟ فَیقُولُ: نَعم، یا رَبِّ، قَد فَعلتُ ذَلکَ. فَیقُولُ: قَد غَفرتُها لَکَ و أبدَلْتُها حَسنات!

فَیقُولُ النَّاس: سُبحانَ الله! أما کَانَ لِهذا العَبدِ سَیِّئه واحِدَه؟! و هُو قَولُ الله عَزَّوجَلَّ: { فَأَمَّا مَنْ اُوتِیَ کِتَابَهُ بِیَمِینِهِ * فَسَوْفَ یحَاسَبُ حِسَابًا یَسِیرًا * وَ یَنقَلِبُ إِلَیَ أَهْلِهِ مَسْرُورًا } (۳)

قُلتُ: أیُّ أهل؟ قالَ: أهلُه فی الدنیا هم أَهلُه فی الجنّه، إن کانوا مؤمنین.

قالَ: و إذا أراد بعبد شرّاً یُحاسِبه علی رؤوس النَّاس و بَکَّتَهُ و أعطاه کتابَه بشماله، وهو قول الله عزوجل:

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۷۱.

۲- . کافی ۲: ۳۲؛ تفسیر صافی ۳: ۴۱۹؛ بحارالأنوار ۶۶: ۹۰، حدیث ۳۰.

۳- . سوره انشقاق (۸۴) آیه ۷ ۹.

{ وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ کِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ یَدْعُواْ ثُبُورًا * وَیَصْلىَ سَعِیرًا * إِنَّهُ کَانَ فیِ أَهْلِهِ مَسْرُورًا } (۱) قلت أی اهل؟ قال: اهله فی الدنیا.

قلتُ: قوله { إِنَّهُ ظَنَّ أن لَّن یحُور } (۲) قال:

ظَنَّ أنّه لن یَرْجع؛(۳)

خدای متعال هنگامی که بخواهد مؤمن را حساب رسی کند، کتاب (و نامه اعمال) او را به دست راستش می دهد و حسابش را بین خود و او رسیدگی می کند و می پرسد: بنده من، فلان کار و فلان عمل را انجام دادی؟ وی پاسخ می دهد: آری، ای پروردگار من،آن کار را مرتکب شدم! خدای متعال می فرماید: آن را آمرزیدم، و به جایش کارهای نیک گذاشتم!

مردم [با شگفتی] می گویند: سبحان الله! آیا برای این بنده یک گناه هم نبود؟! و این است سخن خدای بزرگ که می فرماید: «اما کسی که نامه اش به دست راستش داده شود به حساب او آسان رسیدگی می شود و شادمان سوی اهلش باز می گردد».

[راوی می گوید] پرسیدم: [سوی] کدام اهل؟ امام (علیه السلام) فرمود: در صورتی که مؤمن باشند، اهل او در دنیا، همان اهل او در بهشت است.

[سپس امام (علیه السلام)] فرمود: و چنانچه خدا بر بنده ای شرّ (و بدی) را اراده کند در حضور مردم به حسابش رسیدگی می کند و خُرده می گیرد و بر او چیره می شود و کتابش را به دست چپش می دهد، و این است همان سخن خدای بزرگ که می فرماید: «و اما آن کس که کتابش از پشت سرش داده شود، هلاکت را خواستار شود و شعله های آتش او را فراگیرد، چه او در میان خاندانش خوش

۱- . سوره انشقاق (۸۴) آیه ۱۰ ۱۳.

۲- . سوره انشقاق (۸۴) آیه ۱۴.

۳- . کتاب الزهد (اثر حسین بن سعید) : ۹۲ ؛ تفسیر برهان ۵: ۶۱۸ ؛ بحارالأنوار ۷: ۳۲۴ ، حدیث ۱۷.

گذران بود [و به مسائل دین و امر و نهی خدا اهمیتی نمی داد]. [راوی می گوید] پرسیدم: کدام اهل؟ امام (علیه السلام) فرمود: اهل او در دنیا.

پرسیدم: [معنای] این سخن خدا [چیست] که می فرماید: «او گمان می کرد هرگز بازگشت نمی کند!» امام (علیه السلام) فرمود: [یعنی] گمان می کرد که هرگز [زنده نمی شود و در جهان واپسین] باز نمی گردد.

روایت ششم

عیاشی به نقل از خالدبن نَجیح از امام صادق (علیه السلام) روایت می کندکه آن حضرت فرمود:

إذا کانَ یَومَ القِیامَه، دُفعَ إلی الإنسانِ کِتابُهُ، ثُمَّ قِیلَ لَهُ: إقرَأ، قُلتُ: فَیَعرِفُ مَا فِیه؟ فَقالَ: إنَّ اللهَ یُذَکِّرُه، فَما مِن لَحظَه و لا کَلمَه و لا نَقل قَدَم و لا شَیء فَعَلَهُ إلاّ ذَکَّرَه؛ کَأنَّهُ فَعَلَهُ تِلکَ السَّاعَه فَلِذلکَ قالُوا: { یَاوَیْلَتَنَا مَا لِهذَا الْکِتَابِ لایُغَادِرُ صَغِیرَه وَلاکَبِیرَه إِلاَّ أَحْصَاهَا } (۱) . (۲)

آن گاه که قیامت فرا رسد، کتاب هر انسانی به او داده شود، سپس به او گویند: بخوان [کتابت را]! [خالد بن نجیح می گوید] پرسیدم: آنچه را در آن هست می شناسد؟ امام (علیه السلام) فرمود: خدا به یادش می آورد! همه لحظه ها و سخنان و گام هایی را که برداشته و کارهایی را که کرده چنان به خاطر می آورد که گویا همان ساعت انجام داده است! از این روست که می گویند: «وای بر ما از این کتاب! هیچ کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته جز اینکه شمرده است».

تعبیر (دُفعَ إلی الإنسانِ کِتابُهُ) نیز، حاکی از غیریت و دوئیت نامه عمل با نفسِ انسان است.

روایت هفتم

از رسول الله (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود:

۱- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

۲- . تفسیر عیاشی ۲: ۲۸۴ و ۳۲۸؛ نورالثقلین ۳: ۲۶۷؛ بحارالأنوار۷: ۳۱۵، حدیث ۱۰.

حُبِّی وَ حُبُّ أهْلِ بَیْتِی نَافِعٌ فِی سَبْعَه مَوَاطِنَ، أهْوَالُهُنَّ عَظِیمَه: عِنْدَ الْوَفَاه وَ فِی الْقَبْرِ وَعِنْدَ النُّشُورِ وَ عِنْدَ الْکِتَابِ وَ عِنْدَ الْحِسَابِ وَ عِنْدَ الْمِیزَانِ وَ عِنْدَ الصِّرَاط؛(۱)

دوستی من و دوستی اهل بیتم در هفت جا که بسیار هول انگیزند سودمند است:

هنگام وفات، در قبر، زمان نشور (و برخاستن از گورها) ، نزد کتاب، حساب، میزان و صراط.

وحدت سیاق، اقتضای تحقق خارجی نامه عمل و غیریت آن با نفس را دارد.

روایت هشتم

علی بن ابراهیم قمی از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده که فرمود:

إذا کانَ یَومُ القیامه اُوقفَ المُؤمنُ بینَ یَدَیِ الله تعالی فَیکونُ هُو الَّذی یَلی حسابَه، فَیَعْرِضُ عَلیه عَمَلَهُ فَیَنْظُرُ فی صحیفته. فَأوَّلُ ما یَرَی سَیِّئاتُهُ فَیَتَغَیَّرَ بذلک لونُه و تَرْعَشُ فرائِصُهُ و تَفْزَعُ نفسه. ثُمَّ یَرَی حَسَناتِه فَتَقَرَّ عَیْنُهُ و تُسَرُّ نَفسه ویَفْرَحُ، ثُمَّ یَنْظُرُ إلی ما أعطاه الله تعالی مِنَ الثواب فَیَشْتَدُّ فَرَحُه.

ثُمَّ یقول الله تعالی لِلمَلائکه: احْمِلوا الصُّحُفَ الّتی فیها الأعمال التی لم یَعْمَلُوها. قال: فَیَقْرَؤُونَها فیقولون: و عزَّتک إنَّک لَتَعْلَمُ أنّا لم نَعْمَل منها شیئاً، فیقول: صَدَقْتُم و لکنَّکم نَوَیْتُمُوها فَکَتَبْناها لَکُم! ثُمَّ یُثابونَ علیها؛(۲)

در قیامت، مؤمن در پیشگاه الهی نگاه داشته می شود تا خود به حساب او رسیدگی کند، پس عملش به او عرضه می شود، آن گاه به نامه عملش می نگرد، پس اول چیزی که می نگرد گناهانش می باشد که با دیدن آنها رنگ چهره اش تغییر می کند و بندهای بدنش می لرزد و ناله اش بلند می شود.

۱- . خصال شیخ صدوق ۲: ۳۶۰؛ کفایه الأثر: ۱۰۹؛ بحارالأنوار ۷: ۲۴۸، حدیث ۲.

۲- . تفسیر قمی ۲: ۲۶؛ تفسیر برهان ۳: ۵۸۱؛ بحارالأنوار۷: ۲۸۹ و جلد ۶۷: ۲۰۴.

آن گـاه نیکی هـایش را می بینـد که بر اثر آن، چشـمش روشن می شود ومسـرور وشادمـان می گردد؛ سـپس به پـاداش هـای خدای متعال نظر می کند، شادمانی اش افزون می شود.

پس از آن، خـدای بلنـد مرتبه به فرشـتگان فرمان می دهد: بیاورید صـحیفه های اعمالی را که انجام نداده اند. حضـرت فرمود: مؤمنین آن صـحائف را می خواننـد و می گوینـد: به عزتت قسم، که تو می دانی ما هیچ عملی از این اعمال را انجام نداده ایم. خـدا می فرمایـد: راست می گویید، و لکن شـما نیتِ این اعمال را داشتید و ما آنها را برایتان نوشتیم. آن گاه پاداش آن اعمال را دریافت می دارند.

عبارت «احْمِلوا الصُّحُفَ» صحیفه های اعمال را بیاورید، ظهور بلکه صراحت در دوئیت و غیریت نامه عمل، با نفس انسان دارد و حاکی از وجود خارجی نامه عمل است.

روایت نهم

امام علی (علیه السلام) خطاب به مردی که سخنان بیهوده می گفت، فرمود:

یَا هَذَا إِنَّکَ تُمْلِی عَلَی حَافِظَیْکَ کِتَاباً إِلَی رَبِّکَ فَتَکَلَّمْ بِمَا یَعْنِیکَ وَ دَعْ مَا لایَعْنِیک؛(۱)

ای مرد، بدان که تو نامه ای را برای پروردگارت توسط دو فرشته نگهبان، املا می کنی، پس به آنچه تو را نفع دهد سخن بگو و سخن بیهوده را واگذار.

روایت دهم

ابو بصیر گوید که امام صادق (علیه السلام) می فرمود:

مَنْ عَمِلَ سَیِّئَه أُجِّلَ فِیهَا سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ فَإِنْ قَالَ أَسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِی لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّومُ ثَلاثَ مَرَّاتٍ لَمْ تُکْتَبْ عَلَیْه؛(۲)

۱- . امالی صدوق: ۳۳ ؛ مَن لایحضره الفقیه ۴: ۳۹۶ ؛ بحارالأنوار ۶۸ : ۲۷۶.

۲- . کافی ۲: ۴۳۷ ؛ وسائل الشیعه ۱۶: ۶۵ ؛ بحارالأنوار ۶ : ۳۸.

هرکه گناهی مرتکب شود، هفت ساعت از روز به او مهلت داده می شود، اگر توبه کرد و سه بار «أسْتَغْفِرُ اللهَ الَّذِی لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّومُ» گفت، در نامه او نوشته نمی شود.

روایت یازدهم

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرمود:

صَاحِبُ الْیمِینِ أمِیرٌ عَلَی صَاحِبِ الشِّمَالِ، فَإِذَا عَمِلَ الْعَبْدُ سَیِّئَه قَالَ صَاحِبُ الْیمِینِ لِصَاحِبِ الشِّمَالِ:

لاتَعْجَلْ وَأنْظِرْهُ سَبْعَ سَاعَاتٍ! فَإِنْ مَضَتْ سَبْعُ سَاعَاتٍ وَلَمْ یسْتَغْفِرْ، قَالَ: اكْتُبْ فَمَا أقَلَّ حَیاءَ هَذَا الْعَبْد؛(۱)

فرشته دست راست فرمانده فرشته دست چپ است. هرگاه بنده، گناه کرد، فرشته دست راست به فرشته دست چپ گوید: شتاب مکن، هفت ساعت مهلت بده! اگر هفت ساعت سپری شد و توبه نکرد، گوید بنویس! این بنده، بس بی حیاست.

اگر بنا بود نامه عمل، همان صفحه نفس باشد، تأخیر در ثبت گناه، معنا نداشت؛ زیرا به محض ارتکاب گناه، خواه ناخواه در نفس اثر می گذارد.

ملاصدرا در این باره می نگارد:

فَاعلَم أنَّ لِكُلِّ عَمَلٍ مِنَ الأعمَال البَدَنیه تَأثیراً فِی النَّفس ... لِكُلِّ عَمَلٍ مِنَ الأعمَالِ السَّیِّئَه قَدراً مُعَیَّناً مِنَ التَّأثیر فِی إظلامِ جَوهَرِ النَّفس و تَكثِیفِها و تَكدِیرِها؛(۲)

بدان که هر عملِ بدنی تأثیری در نفس دارد... هر کار ناپسند، تأثیر معینی در تاریکی، آلودگی و تیرگی گوهر نفس دارد.

۱- . مجموعه ورام (تنبیه الخواطر) ۲: ۱۶۹ ؛ وسائل الشیعه ۱۶: ۷۰ ؛ بحارالأنوار ۶۸ : ۲۴۷.

۲- . اسفار اربعه۹ : ۳۰۳ ؛ اسرار الآیات: ۲۱۳.

بنابراین، روشن می شود افزون بر آنکه عمل، در نفس اثر می گـذارد، نیز در جایی جدای از نفس که نامه عمل باشد ثبت می گردد.

مؤید این مطلب حدیثی است که حَفْص، از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که فرمود:

مَا مِنْ مُؤْمِنٍ یُذْنِبُ ذَنْباً إِلَّا أَجَّلَهُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ فَإِنْ هُوَ تَابَ، لَمْ یُکْتَبْ عَلَیْهِ شَیْءٌ وَ إِنْ هُوَ لَمْ یَفْعَلْ، کَتَبَ اللهُ عَلَیْهِ سَیِّئَه.

فَأَتَاهُ عَبَّادٌ الْبَصْرِیُّ فَقَالَ لَهُ: بَلَغَنَا أَنَّکَ قُلْتَ: مَا مِنْ عَبْدٍ یُذْنِبُ ذَنْباً إِلَّا أَجَّلَهُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ سَبْعَ سَاعَاتٍ مِنَ النَّهَارِ!

فَقَالَ: لَیْسَ هَکَذَا قُلْتُ وَلَکِنِّی قُلْتُ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ، وَکَذَلِکَ کَانَ قَوْلِی؛(۱)

هر مؤمنی گناهی مرتکب شود، خـدای تعالی هفت ساعت از روز به او مهلت می دهـد. اگر توبه کرد، در نامه او چیزی نوشـته نمی شود وگرنه، گناهی در نامه اش نوشته شود.

عبّاد بصـری نزد امام (علیه السـلام) آمـد و گفت: شـنیده ام که فرموده ایـد: هر کس گناهی مرتکب شود، خـدای تعالی هفت ساعت از روز به او مهلت می دهد!

امام (علیه السلام) فرمود: چنین نگفته ام؛ بلکه گفته ام: هر مؤمنی.

در این روایت، بین ثبتِ گناه در نامه عملِ مؤمن و غیر مؤمن فرق گذاشـته شـده است، حال آنکه از لحاظ اثر گذاری عمل در نفس، ظـاهراً چنین فرقی وجود نـدارد؛ چنـانچه ملاصـدرا، در عبـارتی که از ایشان نقل شـد (أَنَّ لِکُلّ عَمَلٍ مِنَ الأعمَال البَدَنیّه تَأثیراً فِی النَّفس) به چنین فرقی قائل نشده است.

پس باید پذیرفت که اعمال ورای وجود انسان و نفس او در نامه عمل، ثبت و بایگانی می گردد.

روایت دوازدهم

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

۱- . کافی۲: ۴۳۹ ؛ وسائل الشیعه ۱۶: ۶۶ ؛ بحارالأنوار ۶ : ۳۸.

كُلُّ أمَّه يُحاسِبُها إمامُ زَمانها، و يَعرِفُ الأئمَّه أولياءَهُم و أعداءَهُم بِسيماهُم وهُوَ قَولُهُ تعالى: { وَ عَلَى الأعْرافِ رِجالٌ } (۱) وَ هُمُ الأئمَّه { يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيماهُمْ } (۲) فَيُعطُونَ أوليـاءَهُم كِتـابَهُم بِيَمِينِهِم فَيَمُرُّونَ إلَى الجَنَّه بِلا حِسابٍ ويُعطُونَ أعـداءَهُم كِتابَهُم بِشِمالِهِم فَيَمُرُّونَ إلَى النّار بِلا حِسابٍ.

فَإذا نَظَر أولياؤُهُم فی كِتابِهِم يَقُولُون لإخوانِهِم:

{ هاؤُمُ اقْرَؤُا كِتابِيَه * إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلاقٍ حِسابِيَه * فَهُوَ فی عيشَه راضِيَه } (۳) . (۴)

امام زمان هر امتی، حسابرس آن امت است. امامان پیروان و دشـمنان خود را از چهره هاشان می شناسـند و این سـخن خداست که می فرماید: «و بر اعراف، مردانی هستند» و ایشان ائمه اند «که هریک [از آن دو دسته] را از سیمایشان می شناسند» پس نامه دوسـتان را به دست راست شان می دهند و ایشان بدون حساب وارد بهشت می شوند و نامه دشـمنان را به دست چپ شان می دهند و ایشان بدون حساب وارد دوزخ می گردند.

پس چون دوستانشان در نامه خود نظر کنند به برادران خود گویند:

«بیاییـد کتابم را بخوانید! من یقین داشـتم که به حساب خود می رسم» پس [از حسابرسـی] وی در زندگی (کاملًا) رضایتبخش به سر خواهد برد.

روایت سیزدهم

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای تعالی در قیامت نسبت به بنده مؤمن می فرماید:

يا جَبرئيل، إنطَلِق بِعَبـدِی فَأرِهِ كِرامَتی! فَيَخرُجُ مِن عِنـد الله قَد أخَـذَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَـدعُو بِهِ مَدَّ البَصَـر، فَيَبسُطُ صَحِيفَتَهُ لِلمؤمنين والمُؤمنات، وَهُوَ

۱- . سوره اعراف (۷) آیه ۴۶.

۲- . همان.

۳- . سوره حاقه (۶۹) آیات ۱۹ ۲۱.

۴- . تفسیر قمی ۲: ۳۸۴ ؛ تفسیر برهان ۵: ۴۷۷ ؛ کنزالدقائق ۵: ۹۵ ؛ بحارالأنوار ۸ : ۳۳۹.

{ هاؤُمُ اقْرَؤُا کِتابِیَه * إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلاقٍ حِسابِیَه * فَهُوَ فی عیشَه راضِیَه } (۱) . (۲)

ای جبرئیل، بنده ام را ببر و کرامتم را به او نشان ده! پس از محضر خدا بیرون می آید درحالی که نامه اش را به دست راست گرفته است، پس زمین به انـدازه دیـد چشم، می گسترد، آنگـاه نامه عملش برای مردان و زنان مؤمن گشوده و پهن می شود و این همان است که می گوید:

«بیاییـد و کتابم را بخوانید. من یقین داشـتم که به حساب خود می رسم» پس او در زندگی (کاملًا) رضایتبخش به سر خواهد برد.

تعبیر «فَیَبسُطُ صَحِیفَتُهُ» (نامه عملش گشوده و پهن شود) فقط با تحقق خارجی نامه عمل سازگار است؛ زیرا پهن شـدن صـفحه نفس برای دیگران، تصور درستی نـدارد، مگر اینکه دست به توجیه برده شود، لیکن با وجود ادله متعدد بر تحقق خارجی نامه عمل، نیازی به توجیه که دلیلی بر آن نداریم نیست.

چنانچه این تعبیر که { هاؤُمُ اقْرَؤُا کِتابِیَه } (بیاییـد کتابم را بخوانید) صـراحت در تحقق خارجی نامه عمل دارد؛ زیرا دعوت به خواندن صفحه نفس جز به تکلّف معنای معقولی ندارد.

روایت چهاردهم

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

إِذَا أَکْثَرَ الْعَبْدُ مِنَ الاسْتِغْفَارِ رُفِعَتْ صَحِیفَتُهُ وَ هِیَ تَتَلألأُ؛(۳)

هرگاه بنده، زیاد استغفار کند، نامه اش درخشان بالا رود.

۱- . سوره حاقه (۶۹) آیات ۱۹ ۲۱.

۲- . اختصاص (شیخ مفید) : ۳۴۹ ؛ تفسیر برهان ۵: ۴۷۷ ؛ بحارالأنوار ۸ : ۲۱۱.

۳- کافی۲: ۵۰۴ ؛ وسائل الشیعه۷: ۱۷۶ ؛ عدهالداعی: ۲۶۵ ؛ بحارالأنوار ۹۰ : ۲۸۴.

روایت پانزدهم

امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

إِنَّهُ یُؤْتَی بِالْمُؤْمِنِ الْمُذْنِبِ یَوْمَ الْقِیَامَه حَتَّی یُوقَفَ بَیْنَ یَدَیِ اللهِ عَزَّوَجَلَّ فَیَکُونُ هُوَ الَّذِی یَلِی حِسَابَهُ؛ فَیُوقِفُهُ عَلَی سَیِّئَاتِهِ شَیْئاً شَیْئاً فَیَقُولُ: عَمِلْتَ کَذَا فِی یَوْمِ کَذَا فِی سَاعَه کَذَا! فَیَقُولُ: أعْرِفُ یَا رَبِّ (قَالَ: حَتَّی یُوقِفَهُ عَلَی سَیِّئَاتِهِ کُلِّهَا کُلَّ ذَلِکَ، یَقُولُ: أعْرِفُ) فَیَقُولُ: سَتَرْتُهَا عَلَیْکَ فِی الدُّنْیَا وَأغْفِرُهَا لَکَ الْیَوْمَ، أبْدِلُوهَا لِعَبْدِی حَسَنَاتٍ.

قَالَ: فَتُرْفَعُ صَحِیفَتُهُ لِلنَّاسِ، فَیَقُولُونَ: سُبْحَانَ اللهِ أ مَا کَانَتْ لِهَذَا الْعَبْدِ سَیِّئَه وَاحِدَه؟! وَهُوَ قَوْلُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ:

{ فَأُوْلئِکَ یُبَدِّلُ اللهُ سَیِّئاتِهِمْ حَسَناتٍ } (۱) . (۲)

مؤمن گنه کار را روز قیامت به پیشگاه پروردگار می آورند، او خود عهده دار حساب مؤمن می شود؛ بر یکایک اعمال زشت او را واقف می کند که در فلان روز و فلان ساعت چنین کردی! می گوید:

می دانم خدایا (تا اینکه تمام گناهانش را ذکر می نماید و او اعتراف می کند) خداوند می فرماید:

در دنیا این گناهان را بر تو پوشاندم و امروز آنها را می بخشم، گناهان این بنده ما را تبدیل به ثواب کنید.

نامه عملش را در معرض دید مردم برافرازند، آنان با شگفتی می گویند:

سبحان الله! آیا این شخص یک گناه هم نداشته است؟! او این همان سخن خدا است که می فرماید:

«بدی هایشان را به نیکی ها تبدیل می کند».

۱- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۷۰.

۲- . تفسیر برهان ۴: ۱۵۰؛ محاسن ۱: ۱۷۰؛ بحارالأنوار ۲۴: ۳۸۷.

روایت شانزدهم

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید:

یُؤْتَی بأحَدٍ یَوْمَ الْقِیَامَه، یُوقَفُ بَیْنَ یَدَیِ اللهِ وَیُدْفَعُ إِلَیْهِ کِتَابُهُ، فَلایَرَی حَسَنَاتِهِ! فَیَقُولُ: إِلَهِی لَیْسَ هَذَا کِتَابِی، فَإِنِّی لا أرَی فِیهَا طَاعَتِی.

فَیُقَالُ لَهُ: إنَّ رَبَّکَ لایَضِلُّ وَ لایَنْسَی، ذَهَبَ عَمَلُکَ باِغْتِیابِ النَّاسِ! ثُمَّ یُؤْتَی بِآخَرَ وَ یُدْفَعُ إِلَیْهِ کِتَابُهُ، فَیَرَی فِیهَا طَاعَاتٍ کَثِیرَه، فَیَقُولُ: إلَهِی مَا هَذَا کِتَابِی! فَإِنِّی مَا عَمِلْتُ هَذِهِ الطَّاعَاتِ.

فَیُقَالُ: لأنَّ فُلاناً اغْتَابَکَ، فَدُفِعَتْ حَسَنَاتُهُ إِلَیْک؛(۱)

روز قیامت فردی را می آورند و او را در برابر خداوند نگاه می دارند و نامه عملش را به او می دهند. او حسنات خود را در آن نمی بیند، می گوید:

خدایا این نامه عمل من نیست؛ زیرا من طاعات خود را در آن نمی بینم!

به او گفته می شود: پروردگار تو به اشتباه نمی افتد و چیزی را فراموش نمی کند، عملِ تو به خاطر غیبت از مردم از بین رفت.

سپس دیگری را می آورند و نامه عملش را به او می دهند، در آن طاعت های فراوانی می بیند، می گوید:

خدایا این نامه عمل من نیست! من این طاعت ها را نداشته ام!

به او می گویند: چون فلان شخص، غیبت تو را کرد، حسناتش به تو داده شد.

با توجه به آنچه گذشت، می توان گفت: عناوین فوق که در روایات متعدد آمده است، هر یک به نحوی ظهور بلکه صراحت در غیریت و دوئیت نامه عمل با لوح نفس دارد و بیانگر تحقق خارجی نامه عمل است.

باری، آنچه در قرآن و احادیث از آن سخن به میان آمده است، باز شدن پرونده یکایک افراد در روز قیامت است.

۱- . جامع الأخبار: ۱۴۷؛ مستدرک الوسائل ۹: ۱۲۱؛ بحارالأنوار ۷۲: ۲۵۹.

ظاهر این تعابیر از وجود پرونده واقعی (که وجود خارجی دارد و به وسیله فرشتگان «کرام الکاتبین» نگارش می یابد) خبر می دهد که دلیلی برای توجیه این ظواهر نداریم و هیچ مشکل عقلی در پذیرش این مطلب وجود ندارد.

گفتار عالمان

اشاره

گرچه ملاکِ درستی یک مطلب، بیان دلیل، سند متقن و دلالت آیات و روایات است نه گفتار غیر معصوم، لیکن کلامِ بزرگان می تواند مؤید مطلب باشد.

شیخ صدوق

شیخ صدوق، تحت عنوان «الاعتقاد فیما یکتب علی العبد» می نگارد:

إعتِقادُنا فِی ذَلک انّه مَا مِن عَبدٍ إلاّ وَ لَهُ مَلَکانِ مُوکّلانِ بِهِ یَکتُبانِ عَلَیهِ جَمِیعَ أعمَالِه؛ وَ مَن هَمَّ بِحَسَنَه و لَم یَعمَلهَا کُتِبَ لَهُ حَسَنَه، فَإن عَمِلَهَا کُتِبَ لَهُ عَشرُ حَسنات؛ وَ إن هَمَّ بِسیّئه لَم تُکتَب عَلَیهِ حَتّی یَعمَلها، فَإن عَمِلَها کُتِبَ عَلَیهِ سَیّئَه واحدَه؛ وَ المَلَکانِ یَکتُبانِ عَلَی العَبدِ کُلَّ شَیء حَتّی النَّفخ فِی الرَّماد؛(۱)

اعتقاد ما در باب نوشتن اعمال این است که هیچ بنده ای نیست مگر آنکه دو مَلَک موکل اند که تمام اعمالش را بنویسند. پس هرکس قصد عمل خیری کند یک حسنه برایش نوشته شود و اگر به انجام رساند، ده حسنه مکتوب گردد؛ و اگر قصد بدی نماید بر او نوشته نمی شود تا آن عمل از او سرزند، و چون مرتکب شود، همان یکی بر او نوشته گردد؛ و آن دو ملک، هر چیزی حتی دمیدن در خاکستر را بر بنده می نویسند.

ایشان بدون توجیه اعتقاد خود به نامه عمل را مطابق ظواهر وحیانی بیان می دارد.

شیخ طوسی

شیخ طوسی، در تفسیر تبیان می گوید:

۱- . اعتقادات الإمامیه و تصحیح الاعتقاد ۱: ۶۸ .

وَالصُّحُفُ جَمعُ صَحِيفَه وَهِیَ الصَّحِيفَه الَّتی فيها أعمالُ الخَلقِ مِن طاعَه وَ مَعصِيه. فَتَنشُرُ عَلَيهِ لِيَقِفَ كُلُّ انسانٍ عَلَى ما يَستَحِقُّه؛(۱)

صحیفه که جمعش صُحُف باشد مکتوبی است که طاعت و معصیت بندگان در آن ثبت می باشد. پس برای انسان گشوده می شود تا بدانچه سزامند است آگاهی یابد.

در جایی دیگر می گوید:

جَعَلَ اللهُ تعالی إعطاءَ الكِتابِ بِاليَمين مِن عَلامَه الرِّضا وَالخَلاص، وأنَّ مَن أعطِی كِتابُهُ باليَمين تَمَكَّنَ مِن قَراءَتِهِ وَ سَهَّلَ لَهُ ذلك، وَ كان فَحواهُ أنَّ مَن أعطِی كِتابُهُ بِشِمالِهِ أو وَراءَ ظَهرِهِ، فَإنَّه لايَقدِرُ عَلَى قَراءَه كِتابِهِ... لِما يَراهُ مِنَ المَعاصی المُوبِقات؛(۲)

خدای تعالی، دادنِ کتاب به دست راست را نشانه رضایت مندی و نجات قرار داد. کسی که کتابش به دست راستش داده شد، توان خواندنش را دارد و خواندن برایش آسان گردد.

مفهوم این سخن آن است که آنکه نامه اش را به دست چپ یا از پشت سر گرفت، توان خواندن آن را ندارد... به خاطر مشاهده گناهان مُهلک در آن.

شیخ طبرسی

شیخ طوسی در ذیل آیه { وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ } (۳) می نگارد:

يعنی صُحُفَ الأعمالِ الَّتی كَتَبَت المَلائكه فيها أعمالَ أهلِهَا مِن خَيرٍ وَ شَرٍّ، تَنشُرُ لِيَقرَأها أصحابُهَا و لِتَظهَرَ الأعمالُ فَيُجازُوا بِحَسَبِها؛(۴)

۱- . تفسیر التبیان ۱۰: ۲۸۳.

۲- . تفسیر التبیان ۶: ۵۰۴.

۳- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۱۰.

۴- . مجمع البیان ۱۰: ۶۷۵.

یعنی نامه های اعمال که فرشتگان، در آنها اعمالِ نیک و بد را نوشته اند گشوده می شود تا صاحبانشان آنها را بخوانند و تا اینکه کردارها رو شود، پس طبق آنها جزا داده شوند.

و در ذیل آیه {فَمَنْ اُوتِیَ کِتابَهُ بِیَمِینِهِ } (۱) می نویسد:

أی فَمَن أعطِیَ کِتابَ عَمَلِهِ الَّذِی فِیهِ طاعاتُهُ وَثَوابُ أعمالِهِ بِیَمِینِهِ

{فَاُولئِکَ یَقْرَؤُنَ کِتابَهُمْ } (۲) . (۳)

یعنی آن که نامه عملش که طاعت ها و پاداش هایش در آن است به دست راستش داده شود «آنان کارنامه خود را می خوانند».

و در ذیل آیه {وَ وُضِعَ الْکِتابُ } (۴) می گوید:

وَالمَعنَی: وَ وُضِعَت صَحائِفُ بَنی آدم فِی أیدیهم؛(۵)

یعنی: نامه عمل آدمیان پیش رویشان نهاده می شود.

●خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیر، در فصل هشتم کتاب «آغاز و انجام» می نویسد:

قول و فعل، مادام که در کون اصوات و حرکات باشند، از بقا و ثبات بی نصیب باشند و چون به کون کتاب و تصویر آیند، باقی و ثابت شوند، و هر که قولی بگوید یا فعلی بکند، اثری از آن باقی بماند و به این سبب، تکرار، اقتضای اکتساب ملکه باشد که با وجود آن ملکه، معاودت با آن قول یا آن فعل آسان بود؛ و اگر نه چنین بودی، هیچ کس علم و صناعت و حرفت نتوانستی آموخت و تأدیب کودکان و تکمیل ناقصان را فایده نبودی.

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۷۱.

۲- . همان.

۳- . مجمع البیان ۶ : ۶۶۳ .

۴- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

۵- . مجمع البیان ۶ : ۷۳۲.

پس آن اثر که از افعـال و اقوال با مردم باقی به مانـد به حقیقت به مثابه کتابت و تصویر آن افعال باشـد و محل آن کتابت ها و تصویرها [را] کتاب اقوال و صحیفه اعمال خوانند، که اعمال و اقوال چون مشخص شود کتاب باشند... و کاتبان و مصورانِ آن مکتوبات و مصورات، کرام الکاتبین باشـند. قومی که بر یمین باشـند، حسـنات اهل یمین نویسـند و قومی که بر شـمال باشـند، سیئات اهل شمال نویسند... پس هرکه مثقالِ ذره، نیکی کند یا بدی، آن نیکی و بدی در کتاب مکتوب و مصور شود.(۱)

علامه مجلسی

علامه مجلسـی (رحمه الله) که نامه عمل را واقعیتی خارجی و غیر از لوح نفس می داند اعتقاد به تحقق خارجی نامه عمل را به جمهور محققانِ امامیه نسبت می دهد و تأویل آن به لوح نفس را مذمت می کند و می گوید:

قـال بعضُ أربابِ التّأویل: کُلُّ ما یُـدرکه الإنسان بِحواسِّه یَرتَفِعُ مِنهُ أثرٌ إلی رُوحِه و یَجتَمِع فی صَـحیفه ذاتِه و خزانه مُـدرکاتِه و کذلک کُلُّ مِثقال ذرّه مِن خَیر أو شـرٍّ یَعملُه یَری أثَرَهُ مَکتوباً ثَمَّه... فَالأفاعیلُ المُتَکرِّرَه و العقائدُ الرّاسخه فی النُّفوس هِی بِمنزله النُّقوش الکِتابیّه فِی الألواح... و هذِهِ الألواح النَّفیسه یُقال لَهاصَحائِفُ الأعمال وإلیه الإشاره بِقَولِه سبحانه:

{ وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت } (۲) ...

و لمّا لَم یُصرِّح بِنَفی ما حَقَّقَهُ جَماهیر الإمامیّه مِن أصحابِ الیقین، لا أدری أنَّها ثُبّتَت لَهُ فی علّیین أو سجّین؛(۳)

بعضی از اهل تأویل گفته است:

۱- . آغاز و انجام: ۳۵ ۳۶.

۲- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۱۰.

۳- . بحارالأنوار ۶۴ : ۱۲۸ ۱۲۹.

هرچه انسان با حواسش درک می کند، در روح اثر می گذارد و در لوح نفس و گنجینه مدرکاتش گرد می آید؛ و نیز هر نیک و بدی که انجام دهد اثرش را در نفس خود مکتوب می یابد... پس کردارهای پی در پی و اعتقاداتِ راسخ در نفس به منزله نقش و نگار بر صفحه نفس است... و به این صفحات نفس، نامه های عمل گویند. سخن خدای تعالی به همین مطلب اشاره دارد که می فرماید: «و آن گاه که نامه ها را بگشایند»... .

و چون تأویل کننده، به نفی آنچه جمهور اهل یقین از امامیه تحقیق کرده اند، تصریح نکرده است، نمی دانم که تأویلات او در علیین برایش ثبت شده است یا در سجین!

علامه محمدجواد مغنیه

ذیل آیه { یَاوَیْلَتَنَا مَا لِهذَا الْکِتَابِ لایُغَادِرُ صَغِیرَه وَلا کَبِیرَه إِلاَّ أَحْصَاهَا } (۱) (وی، در وای بر ما از این کتاب! هیچ کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته جز اینکه شمرده است) می گوید:

وَ المُرادُ بِالکِتابِ هُنا صَحِیفَه العَمَلِ الَّتی تُعطَی لِلإنسان غَداً بِیَمِینِهِ أم بِشِمالِه؛(۲)

مراد از کتاب در اینجا، نامه عمل است که فردای قیامت به دست راست یا چپ انسان داده می شود.

چنانچه ملاحظه می شود، ایشان بی آنکه به توجیه دست یازد، ظاهر آیه را می پذیرد.

مرحوم آیت الله طیب در تفسیر اطیب البیان می نگارد:

از ضروریات دین و صریح آیات شریفه قرآن، نامه عمل است که ملائکه موکلین به این می نویسند، چه اعمال و اقوال خوب آنها را رقیب می نویسد و

۱- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

۲- . تفسیر الکاشف ۵: ۱۳۳.

مراقب هستند، و بد آنها را عتید ثبت می کند و این نامه [را] فردای قیامت به دست صاحبش می دهند؛ مؤمنین و صلحا به دست راست و فساق و فجار به دست چپ، و بعضی طوق گردن و بعضی از عقب سر، چنانچه آیات مشحون به اینهاست. (۱)

آیت الله سبحانی نیز در مبحث گواهان اخروی، گواهان روز قیامت را به دو دسته خارجی و داخلی تقسیم می کند و نامه عمل را نهمین گواه خارجی معرفی می کند.(۲)

بنابراین، ایشان نامه عمل را حقیقتی خارجی و جدا از لوح نفس انسان می شمارد.

تفاسیر عرفانی فلسفی

با وجود این عبارات روشن، برخی از عالمان که مشرب عرفانی یا فلسفی داشته اند با تأویل ظواهر وحیانی، نامه عمل را به لوح نفس توجیه کرده اند، درحالی که این تأویلات بی دلیل، از پشتوانه علمی و وحیانی تهی است.

در تفسیر عبدالرزاق کاشانی منسوب به ابن عربی می خوانیم:

{ إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيـانِ... } (۳) ...والمَتَلقّی القاعِد عَنِ الیمین هُو القُوَّه العاقله العَمَلیّه المُنتَقَشَه بِصُوَرِ الأعمال الخَیریّه المُرتَسِمه بِالأقوال الحَسَنه الصّائبه، وإنّما قَعَد عَن یَمینه لأنّ الیَمین هی الجِهَه القَوّیه الشّریفه المُبارکه وهی جِهَه النَّفس الَّتی تَلِی الحَقّ. والمُتَلقّی القاعد عَن الشّمال هو القُوَّه المُتَخَیَّله الّتی تُنتَقَش بِصُوَرِ الأعمال البَشَریّه البَهیمیّه و السَبُعیّه و الآراء الشّیطانیّه الوَهمیّه و الأقوال الخَبیثه الفاسده؛(۴)

«آن گاه که دو [فرشته] دریافت کننده، اعمال او را دریافت می دارند» ...دریافت کننده سمت راست، قوه عاقله عملیه است که با صُوَر اعمالِ خیر، منقوش و با

۱- . أطیب البیان ۱۲: ۲۴۵.

۲- . منشور جاوید ۵: ۴۹۵.

۳- . سوره ق (۵۰) آیه ۱۷.

۴- . تفسیر منسوب به ابن عربی ۲: ۲۷۸.

گفتـار نیـک و درست مکتـوب است، و سرّ وجود این قوه در سـمت راست، این است که سـمت راست، جهت قوی، شـریف، مبارک و جهتِ حق گرای نفس است. و دریافت کننده سـمت چپ، قوه متخیله است که با صُوَر حیوانی و درنده خویی اعمال بشر و اندیشه های وهمی شیطانی و گفتار ناروا و فاسد منقوش است.

تأویل { الْمُتَلَقِّیانِ } (دو فرشـته) به دو قوه نفس، و تأویل دریافت های آن دو، به صُوَر منقوش در قوای نفس، سخنی بی پایه و بی پشتوانه علمی وحیانی است و به نظر می رسد از مصادیق تفسیر به رأی باشد.

در جای دیگر می نگارد:

{ وَ وُضِعَ الْکِتَابُ } (۱) ... یَقُولُونَ ... { مَا لِهـذَا الْکِتَابِ لایُغَادِرُ صَغِیرَه وَ لاکَبِیرَه إلَّا أحْصَاهَا } (۲) لِکَونِ آثـارِ حَرکاتِهم و أعمالِهم کُلّها باقیه فی نُفُوسِهم صَغیره کانت أو کبیره، ثابته فی ألواح النُّفُوس الفَلَکیّه أیضاً؛(۳)

«و کارنـامه [عمل شـما در میان] نهاده می شود»... می گوینـد... «این چه نامه ای است که هیـچ [کار] کوچک و بزرگی را فرو نگذاشته، جز اینکه همه را به حساب آورده است» چون تمام آثارِ حرکات و اعمال شان چه کوچک چه بزرگ در نفوس شان باقی، و در الواح نفوس فلکیه نیز ثبت است.

باقی بودن آثارِ اعمال در نفسِ انسان، منافاتی با نامه عمل خارجی ندارد.

امـا اینکه می گویـد: «ثـابته فی ألواح النُّفُوس الفَلَکیّه أیضـاً» مشـکل را دو چنـدان می کنـد؛ زیرا: اولاًـ اعتقـاد به نفوس فلکیه، فرضیه ای وهمی است که بطلان آن ثابت شده است و هیچ پشتوانه علمی ندارد. ثانیاً: آیا نامه عمل تحقق خارجی جدای از

۱- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

۲- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

۳- . تفسیر منسوب به ابن عربی ۱: ۴۰۶ ۴۰۷.

نفوس فلکیه دارد یا نه؟ به نظر می رسد، به باور این مفسر، جدای از نفس انسان و نفوس فلکیه، چیزی به نام نامه اعمال وجود ندارد.

به هرصورت، با وجود ظواهر و نصوص وحیانی بر تحقق خارجی نامه عمل، تأویلاتی این چنین که فاقد پشتوانه وحیانی است هیچ توجیهی ندارد.

●نظر ملاصدرا

ملاصدرا در اَسفار با توجه به مبانی ای که آنها را محکم و استوار می داند، ظواهر دلایل قرآنی و حدیثی را تأویل می برد و بر این باور است که نامه عمل، وجود خارجی ندارد و هرچه هست در نفس خود آدمی است، وی می گوید:

فإنَّ مَن فَعَلَ مِثقالَ ذَرَّه مِنَ الخَیرِ أو الشَّرِّ فِی الدُّنیا، یَرَی أثَرَ ذَلکَ مَکتُوباً فِی صَحِیفَه نَفسِهِ أو صَحِیفَه أرفَع مِن نَفسِهِ کما قال تعالی:

{ فِی صحُفٍ مُّکَرَّمَه * مَّرْفُوعَه مُّطَهَّرَه * بِأیْدِی سَفَرَه * کِرَامِ بَرَرَه } (۱)

وإذا قامَتِ القیامه و حانَ وقتُ أن یَقَعَ بصرُهُ إلی وجه ذاته لِفراغِهِ عن شواغل هذه الحیاه الدنیا و ما یُورده الحواس و یَلْتَفِتَ إلی صفحه باطنه و لَوح ضمیره و هو المراد بقوله تعالی: { وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَت }(۲) فَمَن کان فی غفله عن أحوال نفسه وحساب سیّئاته و حسناته، یقول عند کشف غطائه و حضور ذاته ومطالعه صفحه کتابه: { ما لِهذَا الْکِتابِ لایُغادِرُ صَغیرَه وَ لا کَبیرَه إِلاَّ أحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لایَظْلِمُ رَبُّکَ أحَداً } (۳) . (۴)

البته هرکه در دنیا کمترین نیکی یا بدی انجام داده باشد، اثرش را در صفحه نفس یا در صفحه برتر از نفسش مکتوب خواهد دید.

۱- . سوره عبس (۸۰) آیه ۱۳ ۱۶.

۲- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۱۰.

۳- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

۴- . اسفار اربعه ۹ : ۲۹۳.

همچنان که خدای متعال می فرماید: «در صحیفه هایی مُکرّم، والا و پاکیزه، به دست فرشتگانی، ارجمند و نیکوکار».

و آن گاه که قیامت به پا شود و زمانِ توجه آدمی بر اثر رهایی نفس از شواغل دنیوی به حقیقت ذاتش فرارسد، و انسان به صفحه درون و لوح نهانش بنگرد، و همین است مراد خداوند از کلامش که می فرماید: «و آن گاه که نامه ها گشوده شود» پس آن روز هرکه از احوال و حساب گناهان و نیکی های خود در غفلت به سر برد، پس از برطرف شدن حجاب ها و حضور ذاتش و مطالعه پرونده عملش، خواهد گفت:

«این چه کتابی است که هیچ عمل کوچک و بزرگی را فرونگذاشته مگر اینکه آن را شمرده است؟! و همه اعمال خود را حاضر بیابند و پروردگارت به هیچ کس ستم نمی کند».

در نگرش ملاصدرا، ملکات خوب یا ملکات بد (فضایل و رذایل) در نفوس جای دارد و مراد از پرونده اعمال انسان، چیزی جز ثبوتِ صفات و ملکات در نفس آدمی نیست.

مرحوم سبزواری نیز در حاشیه اسفار می نویسد:

المراد بطائره صحیفه عمله وهی نفسه؛

مراد از طائر انسان، نامه عمل او که نفس اوست می باشد.

آقای حسن زاده آملی در شرح عبارت خواجه نصیر طوسی در فصل هشتم کتاب «آغاز و انجام» می نگارد:

صحیفه نفس، صحیفه اعمال است چه این صحیفه از اعمال ساخته شده است، این صحیفه همان کتاب ذات تو است که { لایُغَادِرُ صَغِیرَه وَلاَ کَبِیرَه إِلاَّ أحْصَاهَا } (۱) . (۲)

۱- . سوره کهف (۱۸) آیه ۴۹.

۲- . آغاز و انجام: ۱۳۱.

اشکال سخن ملاصدرا در این نیست که می گوید کارهای خوب و بد در خود نفس انسان نقش می بندد و ملکات خوب و بد را به وجود می آورد، بلکه اشکال کلام ایشان و پیروانش در این است که صفحه نفس را همان نامه عملِ معهود در لسان آیات و روایات می دانند. به عبارت دیگر، غیریت و دوئیت لوح نفس با نامه عمل را انکار می کنند.

ملاصدرا در عبارتی دیگر، در اسفار چنین می گوید:

وهَذه القُلُوب والأرواح یُقال لَها فی لِسان الشَّریعه صَحائِفُ الأعمال؛(۱)

در لسان شرع، به قلب ها و روح ها، نامه های اَعمال گفته می شود.

بنابراین، صدرا معتقد است نامه های اعمال که در لسان شریعت وارد شده چیزی جز ارواح و نفوس انسان ها نیست.

در دانشنامه امام علی (علیه السلام) می خوانیم:

درباره حقیقت این «کتاب» میان دانشمندان کلام و فلسفه اختلاف است. برخی آن را همان نفس و روح آدمی می دانند که آثار افکار و اعمال خوب و بد در آن ثبت است و تا در این دنیا هستیم به دلیل سرگرمی های مادی، از دیدن و خواندن آنها غافلیم؛ ولی هنگامی که مُردیم و پرده ها کنار رفت و چشمِ تیزبین ما گشوده شد، کتاب نفسمان را به روشنی خواهیم دید... صدرالمتألهین این نظر را می پسندد.(۲)

در «فرهنگ معارف اسلامی» آمده است:

صدرالدین گوید: افعال هر کس در صحیفه خیال منفصل او منعکس شده و ثابت می مانند و در آخرت، وجود تجسّـمی خارجی پیدا می کنند و هر فردی افعال و اعمال خود را مشاهده می کند.(۳)

۱- . اسفار اربعه۹ : ۲۹۱.

۲- . دانشنامه امام علی علیه السلام معاد ۲: ۴۱۳.

۳- . فرهنگ معارف اسلامی ۳: ۱۹۷۴.

در بـاور ملاصـدرا، آنچه در لسـان شـریعت و مـدارک وحیـانی به نـام ملک و شـیطان یاد شـده است، چیزی جز همان ملکات نفسانی نیست، وی در این مورد می گوید:

وهـذه الهَیئه الرّاسـخه لِلنَّفس المُتَمَثِّله لَهـا یوم القیـامه هِی الَّتی تُسـمَّی فی عُرفِ الحِکمه بِالمَلَکه و فَی لِسـانِ الشَّریعه بِالمَلَک وَ الشَّیطان فی جانِبَی الخَیر والشَّر؛(۱)

و این هیئت هـای راسـخ در نفس که روز قیـامت متمثـل می شود در عرف فلسـفه، مَلَکه و در لسان شـرع، مَلَک و شـیطان (در دوجانب خیر و شر) نامیده می شود.

به نظر می رسد صدرا، مَلَکات خوبِ راسخ در نفس را «مَلَک» می نامد و ملکات بدِ راسخ در نفس را «شیطان» نام می گذارد.

واضـح است که این گونه توجیهـات، بـدون دلیـل و شاهـد است و درجـای خود ثـابت شـده که توجیه و تأویل ظواهر آیات و روایات، بی محذور عقلی وجهی ندارد و این گونه توجیهات اگر ادامه یابد چیزی به نام شریعت باقی نمی ماند.

سخن علامه مجلسی (رحمه الله) بسی بجاست که می گوید:

تأویلُ ظواهِرِ الأخبار بِمَحْضِ الإستبعاد بعیدٌ عن الرّشاد؛(۲)

تأویل ظواهر اخبار، به صـرف اینکه بعید به نظر می رسد [و برای انسان به سادگی قابل فهم و درک نمی باشد] از راه درست و شیوه حق به دور است.

باری، تأویل ناصواب مرحوم صدرا از ظواهر قرآنی و حدیثی، انکار ناشدنی است.

۱- . اسفار اربعه ۹ : ۲۹۲ ۲۹۳.

۲- . بحارالأنوار ۷: ۱۳۰؛ حق الیقین (شبر) ۲: فصل سیزدهم، ص ۱۴۵.

ص: ۱۰۷

آیه یازدهم: وَ کُلُّهُمْ ءَاتِیهِ یَوْمَ الْقِیَامَه فَرْدًا

اشاره

و همگی روز رستاخیز، تک و تنها نزد او حاضر می شوند.

سوره مریم (۱۹) آیه ۹۵

آیات فراوانی در قرآن تصریح به معاد جسمانی عنصری دارد و لیکن ملاصدرا برخی از آیات را در راستای اثبات تجرّد نفس و وابستگی بدن محشور در قیامت به نفس تفسیر می کند.(۱) نقد نظریه ملاصدرا درباره معاد جسمانی و مبانی آن، نیازمند بحث مستقلی می باشد.(۲) در بحث ذیل، بیان می داریم آیاتی که ملاصدرا به آن استناد یا استشهاد کرده است هیچ گونه دلالتی بر مدّعای ایشان ندارد و اینکه براساس آیات و روایات، روح انسان خواه مجرد باشد یا نباشد با همین بدن عنصری مادی، برانگیخته می شود.

۱- . فإن قلت: النصوصُ القرآنیه دالهٌ علی أنَّ البدن الأخروی لکلِّ إنسان هو بعینه هذا البدن الدنیاوی له! قلنا: نعم ، و لکن من حیثُ الصوره لا مِن حیثُ الماده... (الأسفارالأربعه ۹ : ۳۱ - ۳۲) . ... و أما الأبدان الاُخرویه المناسبه لأخلاق النفوس فهی لیست موادٌّ لتلک النفوس حامله لقُوَّه کمالاتها و هیئآتها، بل هی أشباحٌ ظِلِّیّه و قوالبُ مثالیه وجودها للنفس کوجود الظّل من ذی الظّل؛ إذ هی حاصله من تلک النفوس بمُجَرَّد جهاتٍ فاعلیه و حیثیّات إیجابیه (لا بحسب جهات قابلیه و حرکات مادیه) و کلُّ ما یَحْصُلُ مِنَ النفس بِحَسَبِ الجهات الفاعلیه والهیئات النفسانیه، فذلک الشیء لا یکون مادهً لها ولا بدناً کهذا البدن الذی یَتَعَلَّقُ به النفس تعلق التدبیر و التحریک بل یکون مِنَ اللازم لها؛ و وجوده منها وجود الظلّ مِن ذی الظل... (الأسفارالأربعه۹: ۱۹) .

۲- . در این زمینه مراجعه نمائید به: بیان الفرقان فی معاد القرآن (جلد سوم) ، اثر علامه شیخ مجتبی قزوینی؛ میزان المطالب: ۳۴۰ ۳۹۶ اثر آیت الله میرزا جواد آقا تهرانی؛ معاد از دیدگاه قرآن، حدیث، فلسفه، تالیف مرحوم ربانی نقابی؛ بحثی پیرامون مساله ای از معاد، در محضر استاد جوادی آملی و استاد سید جعفر سیّدان.

آیه اول

اشاره

خداوند متعال می فرماید:

{ وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَه فَرْدًا } ؛(۱)

و همه شان در روز قیامت تنها، پیش او آیند.

بیشتر عالمـان بر این باورنـد که { فَرْدًا } در این آیه، به معنـای «تنهـا، بی یار و یاور، بـدون اموال و اولاد و عشـیره» است لیکن برخی آن را به معنای «مجرّد» در اصطلاح فلاسفه، پنداشته اند؟

لغت

در «العین» می خوانیم:

الفَرْدُ: ما كان وَحْدَه؛(۲)

فرد، هرچیزی است که تنها باشد.

در «مفردات» می خوانیم:

الفَرْدُ: الذی لایختلط به غیره؛(۳)

الفَرْد: چیزی است که چیز دیگری با آن نیامیخته باشد.

در «لسان العرب» آمده است:

الفَرْدُ: الوَتْر، والجمع أفراد وفُرادَی؛(۴)

فرد: یعنی طاق (تک) و جمع آن «افراد» و «فرادی» است.

در «التحقیق» آمده است:

أنّ الفَرْد فی قبال الزَّوْج، کما أنّ الواحد فی قبال الإثنین؛(۵)

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۹۵.

۲- . العین ۸ : ۲۴.

۳- . مفردات الفاظ القرآن۱: ۶۲۹.

۴- . لسان العرب ۳: ۳۳۱.

۵- . التحقیق فی کلمات القرآن الکریم ۹: ۵۰.

فرد در برابر زوج است، چنانچه یک در برابر دو می باشد.

شواهد قرآنی

کلمه { فَرْداً } به آیه فوق منحصر نیست. در موارد دیگری هم در قرآن کریم به کار رفته است، از جمله:

{ وَ نَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَ يَأْتِينَا فَرْدًا } ؛(۱)

و آنچه را بر زبان می آورد [مال و جاه و فرزند] از او به ارث می بریم و نزد ما، تنها، می آید.

{ وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لاتَذَرْنِي فَرْدًا وَ أَنتَ خَيرُ الْوَارِثِين } ؛(۲)

و زکریا را [یاد کن] هنگامی که پروردگارش را صدا زد [گفت]: پروردگارا، مرا تنها [بی فرزند] مگذار و تو بهترین ارث برندگانی.

{ وَلَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادى كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّه وَ تَرَكْتُمْ ما خَوَّلْناكُمْ وَراءَ ظُهُورِكُم... } ؛(۳)

و همان گونه که شما را نخستین بار آفریدیم [اکنون] به تنهایی، پیش ما آمدید، و آنچه را به شما ارزانی داشتیم پشت سرتان نهادید.

در این آیات { فَرْداً } و { فُرادى } به همان معانی مذکور می باشد.

دیدگاه مفسران

●شیخ طوسی

و جميعهم يأتى الله يوم القيامه فرداً مفرداً، لا احد معه و لا ناصر له و لا اعوان لأَنَّ كلَّ احد مشغول بنفسه لايهمّه هَمّ غيره؛(۴)

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۸۰.

۲- . سوره انبیاء (۲۱) آیه ۸۹.

۳- . سوره انعام (۶) آیه ۹۴.

۴- تفسیر التبیان۷ : ۱۵۴.

و خداونـد همه اینان را در روز قیامت تنهای تنها می آورد، بی آنکه کسـی با او باشد و یار و یاورانی او را مدد رساند؛ چراکه هرکسی به خود مشغول است و غم دیگران نمی خورد.

•شیخ طَبْرسی

{ وَ کُلُّهُمْ ءَاتِیهِ یَوْمَ الْقِیَامَه فَرْدًا } أی کل واحـد منهم یأتی المحشـر و الموضع الـذی لایملک الأمر فیه إلا الله فرداً وحیـداً مفرداً لیس له مال و لا ولد و لا ناصر مشغولاً بنفسه لایهمّه همّ غیره؛(۱)

...یعنی هر یک از انسان ها درحالی به محشـر و جایی که هیچ کس مالک چیزی نیست و همه امور به دست خداست وارد می شود که تنهای تنهاست؛ بـدون مال و فرزنـد و بی یار و یاور می باشـد، فقط به خود و اندوه دیگران او را به خود مشـغول نمی دارد.

•ابوالفتوح رازی

و فردای قیامت همه به پیش او آینـد تنها، نه با ایشان مال باشد، نه فرزندان، نه لشـکر، نه اتباع، همه اسـیر و ذلیل و تنها آیند، و آنچه داشته باشند رها کرده و تنها به پیش خدای آیند.(۲)

•ابوالمحاسن جرجانی

پیش وی آینـد روز قیـامت تنها، نه با ایشان مال باشـد و نه فرزنـد و نه خَـدَم و نه حَشَم، آنچه داشـته باشـند گذاشـته؛ چنان که گفت: { وَ لَقَدْ جِئْتُمُونا فُرادی کَما خَلَقْناکُمْ أوَّلَ مَرَّه } (۳) نگر تا به آنچه داری مغرور نگردی که بس برنیاید که گویند: مَرد، مُرد و آنچه کرد، بُرد و آنچه داشت، گذاشت.(۴)

۱- . مجمع البیان۶ : ۸۲۲ .

۲- . روض الجنان و روح الجنان فی تفسیرالقرآن ۱۳: ۱۲۳.

۳- . سوره انعام (۶) آیه ۹۴.

۴- . جلاء الأذهان و جلاء الأحزان۶ : ۵۱.

●علامه طباطبایی

والمراد بإتیانه له یوم القیامه فَرْداً، اتیانه یومئذ صفر الکف، لایملک شیئاً ممّا کان یملکه بحسب ظاهر النّظر فی الدنیا... ؛(۱)

مراد از تنها آمـدن انسان روز قیامت نزد خـدای تعالی دست خالی آمدن اوست؛ انسان چیزی از آنچه را به حسب ظاهر در دنیا مالک بود، در اختیار ندارد.

نظیر همین معنا در تفسیر کنزالدقائق،(۲) تفسیر شُبّر،(۳) تفسیر الکاشف،(۴) آمده است.

بنـابراین، واژه «فَرْداً» در آیه: { وَکُلُّهُمْ ءَاتِیهِ یَوْمَ الْقِیَـامَه فَرْداً } (۵) به معنای «تنها، بـدون اموال، اولاد، عشیره، قبیله، شوکت و اسباب ظاهری» می باشد.

نظریه ملاصدرا

ملاصدرا بر خلاف مشهور، واژه { فَرْداً } را به معنای «مُجرّداً» گرفته است. وی در اسرار الآیات می نویسد:

و قـوله: { وَ کُلُّهُـمْ آتِیـهِ یَوْمَ الْقِیـامَه فَرْداً } أی مجرداً عن الأجسـام وعوارضـها المـادیه و أوضاعهـا الحسّـیّه، بـل عن إنیـاتهم و هویّاتهم المغایره للحق... .(۶)

و نیز در اسفار گوید:

و فی القرآن مِن الآیـات ما تـدل علی أن أفراد البَشَـر، یبعثون علی صـفه التّجرّد والفَرْدانیّه کقوله تعالی: { کُلُّهُمْ آتِیهِ یَوْمَ الْقِیامَه فَرْداً } ؛(۷)

۱- . المیزان۱۴: ۱۱۲.

۲- . کنز الدقائق۸ : ۲۷۵.

۳- . تفسیر القرآن الکریم: ۳۰۵ ؛ الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین ۴: ۱۳۷.

۴- . تفسیر الکاشف۵ : ۲۰۱.

۵- . سوره مریم (۱۹) آیه ۹۵.

۶- . اسرار الآیات: ۹۶.

۷- . اسفار اربعه۹ : ۱۸۲.

در قرآن آیاتی است که دلالت دارد انسان ها با صفت تجرّد وفردانیت برانگیخته می شوند؛مانند سخن خدای تعالی که می فرماید:«روز قیامت همه شان تنها، سوی او خواهند آمد.»

یعنی حشر در آنجا به معنی حشر جسمانی نیست و با بدن عنصری مادی صورت نمی گیرد، بلکه حشر به صورت تجرُّد است. صدرا برای مدعای خود، آیه مذکور را به عنوان شاهد می آورد.

صدرا آیه را به گونه ای معنا می کند که مخالف بسیاری از آیات دیگر است. قرآن تصریح دارد که خداوند متعال همین استخوان های پوسیده را دوباره زنده می کند.

{ أیحْسَبُ الانسَانُ ألَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَی قَادِرِینَ عَلیَ أن نُّسَوِّیَ بَنَانَه } ؛(۱)

آیا انسان می پندارد که هرگز [ریزه] استخوان هایش را گرد نخواهیم آورد؟! بلکه تواناییم که [خطوط] سر انگشتانش را [یکا یک] درست [و بازسازی] کنیم.

{ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلا وَنَسیَ خَلْقَهُ قَالَ مَن یُحْیِ الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیمٌ* قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أنشَأهَا أوَّلَ مَرَّه وَهُوَ بِکلُ خَلْقٍ عَلِیم } ؛(۲)

و برای ما مَثَلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد، گفت: «چه کسی این استخوان ها را که چنین پوسیده است زندگی می بخشد؟» بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد، و او به هر[گونه] آفرینشی داناست.

و در روایتی آمده است که شخصی استخوان های پوسیده ای را در دست داشت.(۳) خدمت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) آمد درحالی که آنها را پودر می کرد، از رسول خدا پرسید: آیا خداوند همین استخوان ها را زنده می کند؟

۱- . سوره قیامت (۷۵) آیات ۳ و ۴.

۲- . سوره یس (۳۶) آیات ۷۸ و ۷۹.

۳- . در اینکه چه کسی محضر پیامبر این پرسش را مطرح کرد، سه قول است: اُبیّ بن خلف، عاص بن وائل، اُمیّه بن خلف (مجمع البیان۸ : ۶۷۸ ؛ کنز الدقائق۱۱ : ۹۹) .

خداوند در جواب فرمود:

{ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أنشَأهَا أوَّلَ مَرَّه وَ هُوَ بِكلُ خَلْقٍ عَلِيم } ؛(۱)

بگو: همان کسی که نخستین بار آن را پدید آورد، و او به هر [گونه] آفرینشی داناست.(۲)

باری، در قرآن کریم از حشر جسمانی با همین جسد مادی، سخن به میان آمده است. اما ملاصدرا در بحث معاد می گوید: آنجا نفس انسان صورت مثالی ایجاد می کند (مثل صورت مرآتی) و روح از آن صورت جدا نیست، بلکه بدن های اخروی بسان سایه، لوازم نفوس اخروی اند.(۳)

و حال آنکه صدرا خود اعتراف می کند که شماری از آیات با این دیدگاه به صراحت، مخالفت دارد و برای حل این اختلاف، دو وجه جمع، ذکر می کند.(۴)

افزون بر این، هیچ ظهوری از آیات برای اثبات تفسیری که ایشان ارائه می دهد وجود ندارد، بلکه شواهدی از حدیث و قرآن خلاف آن را می نمایاند.

و بدین ترتیب تفسیر صدرا که { فَرداً } را تجرّد می پندارد صحیح به نظر نمی رسد.(۵)

۱- . سوره یس (۳۶) آیه ۷۹.

۲- . تفسیر عیاشی۲:۲۹۷ ؛ نورالثقلین۴ : ۳۹۴.

۳- . نگاه کنید به، اسفار اربعه ۹:۳۱ و ۱۷۶.

۴- . وجه جمع در ادامه بحث خواهد آمد.

۵- . موجود مجرد بر فرض ثبوتش اگرچه به اعتبار اینکه عاری از تعدد و ترکیب است، مصداق اکمل «فرد» می باشد و لکن این جهت، موجب ظهور یا انصراف لفظ فرد در این معنا نمی گردد. وانگهی در جای خود ثابت شده که انسان به هر درجه ای از کمال برسد به حدّ تجرّد اصطلاحی نمی رسد؛ بنابراین افزون بر اینکه قرینه ای بر اراده مجرد از لفظ فرد وجود ندارد، قرائن عقلی و نقلی برخلاف آن یافت می شود (رجوع کنید به، میزان المطالب ۳۵۸ ۳۶۳، تنبیهات حول المبدا والمعاد: ۲۱۱ ۲۴۰).

اختلاف در کتب آسمانی!

ملاصدرا بر این باور است که ظاهر کتاب های آسمانی در برانگیخته شدن مردگان مختلف است و باید به نحوی این اختلاف را از بین برد. وی، می گوید:

واعْلم أنّ الکُتُب الإلٰهیّه المنزله علی الأنبیاء (علیهم السلام) مُختلفه الظواهر فی باب البَعث و القیامه و إن کانت بواطنها متّفقه الأصل و ذلک لِدقّه المطلب و غموضه کما مرَّ ذکره.

ففی التوراه انَّ أهل الجنّه یمکثون فی الجنّه خمسه عشر ألْف سنه ثمَّ یصیرون ملائکه، وانَّ أهل النّار یمکثون فی الجحیم کذا أو أزید ثُمَّ یصیرون شیاطین. و فی الإنجیل انَّ النّاس یحشرون ملائکه لایطعمون و لایشربون و لاینامون و لایتوالدون.

و فی القرآن من الآیات ما تدلُّ علی أنَّ افراد البشر یبعثون علی صفه التجرُّد و الفردانیّه کقوله تعالی:

{ کُلُّهُمْ آتِیهِ یَوْمَ الْقِیامَه فَرْداً } (۱) و أنّ النّاس یحشرون کما خلقهم الله أول مرّه لقوله تعالی:

{ کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُون } (۲) و فی بعضها ما یدلُّ علی أنَّهم یکونون علی صفه التجسُّم کقوله تعالی:

{ یَوْمَ یُسْحَبُونَ فِی النَّارِ عَلی وُجُوهِهِمْ }(۳) و قوله تعالی: { یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فِی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ }(۴) و کذلک سؤال ابراهیم عن الله تعالی:

{ رَبِّ أرِنِی کَیْفَ تُحْیِ الْمَوْتی } و الجواب بقوله تعالی:

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۹۵.

۲- . سوره اعراف (۷) آیه ۲۹.

۳- . سوره قمر (۵۴) آیه ۴۸.

۴- . سوره توبه (۹) آیه ۳۵.

{ فَخُذْ أرْبَعَه مِنَ الطَّيْرِ }(۱) الآیه، و قول عزیر کما حکی الله عنه:

{ أنَّی یُحْیِی هذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِها فَأماتَهُ اللّهُ مِائَه عامٍ } (۲) الآیه، و مکث أصحاب الکهف فی النوم ثلاثمأه و تسع سنین و قول الله فیهم:

{ وَ کَذلِکَ أعْثَرْنا عَلَیْهِمْ لِیَعْلَمُوا أنَّ وَعْدَ اللّهِ حَقٌّ }(۳) فبعض هذه النصوص یدلُّ علی أنَّ المعاد للأرواح و بعضها علی أنَّه للأبدان؛(۴)

کتاب های الهی که بر انبیا (علیهم السلام) نازل شده اند، اگرچه باطن و حقیقتشان یکی است ولی در باب بعث و قیامت، ظواهری مختلف دارند. دلیل این اختلاف، دقت مطلب و پیچیدگی آن می باشد.

در تورات آمده است که أهل بهشت پانزده هزار سال در بهشت درنگ می کنند و سپس فرشته می شوند، و دوزخیان نیز در جهنّم به همین مقدار یا بیشتر درنگ می کنند و سپس شیطان می گردند.

در انجیل هم وارد شده است که مردم، نخست به صورت ملائکه محشور می شوندکه نه می خورند ونه می آشامند ونه می خوابند ونه تولید نسل می کنند.

در قرآن آیاتی است که دلالت دارد انسان ها با صفت تجرّد وفردانیت برانگیخته می شوند مانند سخن خدای تعالی که می فرماید: «روز قیامت همه شان تنها، سوی او خواهند آمد» وهمچنین حشر مردم مثل خلقت اول آنها می باشد، به دلیل این سخن خدا که می فرماید: «همان گونه که شما را پدید آورد [به سوی او] برمی گردید.»

و بعضی از آیات قرآن دلالت بر حشر جسمانی دارد؛ مانند سخن خدای تعالی که می فرماید:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲۶۰.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۲۵۹.

۳- . سوره کهف (۱۸) آیه ۲۱.

۴- . اسفار اربعه۹ : ۱۸۱ ۱۸۲.

«روزی که در آتش به رو کشیده می شوند [و به آنان گفته می شود:] لهیب آتش را بچشید [و احساس کنید]» و قول خدا که می فرماید: «روزی که آن [گنجینه]ها را در آتش دوزخ بگدازند، و پیشانی و پهلو و پشت آنان را با آنها داغ کنند» و نیز پرسش ابراهیم (علیه السلام) از خدای تعالی که گفت:

«پروردگارا، به من نشان ده چگونه مردگان را زنده می کنی؟» و جواب خدای متعال که فرمود:

«پس، چهار پرنده برگیر» و سخن عُزَیر که خدای تعالی حکایت می کند که گفت: «چگونه خداوند[اهلِ] این[ویرانکده] را پس از مرگشان زنده می کند؟».

پس خداوند، او را [به مدت] صد سال میراند» و درنگ اصحاب کهف در خواب به مدت سیصد و نه سال و سخن خدا در مورد ایشان که فرمود:

«و بدین گونه [مردم آن دیار را] بر حالشان آگاه ساختیم تا بدانند که وعده خدا راست است» بعضی از این نصوص، بر معاد روحانی و بعضی بر معاد جسمانی دلالت دارد.

نقد کلام صدرا

از آنجا که در تورات و انجیل، تحریف راه یافته است، استناد به این دو را نمی توان پذیرفت. بسا جاهایی که به آنها استناد می شود از همان موارد تحریف شده باشد.(۱)

شیخ مفید در شرح کلام صدوق در اعتقادات می فرماید:

وقول من یزعم أنَّ الجنّه بشراً یلتذّ بالتسبیح والتقدیس من دون الأکل والشرب، قول شاذّ عن دین الاسلام، وهو مأخوذ من مذهب النصاری

۱- . از آنجا که صدرا آیاتی را که به روشنی بر تجرّد انسان در قیامت دلالت کند نمی یابد، به مواردی از تورات و انجیل دست می یازد، گرچه این موارد نیز دلالت بر تجرد ندارند؛ چراکه ملائکه از مجردات نیستند، بلکه مانند ارواح، اجسام لطیف هستند؛ رجوع کنید به تفسیر آیه اول سوره فاطر (الْحَمْدُ لِلهِ فاطِرِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ جاعِلِ الْمَلائِکَهِ رُسُلاً اُولی أجْنِحَهٍ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ... (که به عنوان شانزدهمین آیه اعتقادی بحث و بررسی خواهد شد.

الذین زعموا أنَّ المطیعین فی الدنیا یصیرون فی الجنّه ملائکه لایطعمون و لایشربون ولاینکحون؛(۱)

و گفتار کسی که گمان می برد، در بهشت انسان هایی هستند که بدون خوردن و آشامیدن، فقط از تسبیح و تقدیس لذّت می برنـد، از اسـلام به دور است و از آئین نصارا که گمان می کننـد بنـدگان مطیع خـدا، در بهشت به فرشـتگانی تبـدیل شوند که خوردن، نوشیدن و نکاح ندارند گرفته شده است.

درباره استناد به قرآن می گوییم:

صـدرا { فَرْدًا } را به معنـای «مُجرَّداً» می گیرد و در نتیجه می پنـدارد که دو دسـته از آیـات بـا هم متناقض انـد، و حال آن که تناقضی وجود ندارد این آیات با هم ناسازگاری ندارند تا نوبت به وجه جمع میان آنها برسد.

وجه جمع صدرا

صـدرا به پنج مورد از آیات اسـتناد می کند که همگی نصّ در معاد جسـمانی است و در مقابل آیه: { وَ کُلُّهُمْ آتِیهِ یَوْمَ الْقِیامَه فَرْداً } (۲) و آیه: { کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُون } (۳) را از آیاتی می شمارد که گویای معاد روحانی اند، آن گاه می گوید:

وقد جَلّ کلام الله وکُتُبه النّازله عَلی رُسُله، عن أن یشتمل علی التّناقض، و سنشیر إلی وجه الموافقه؛(۴)

کلام خـدا و کتاب های نازل شـده از جانب او بر فرسـتادگانش، برتر از آن است که حاوی تناقض باشـد، ما به وجه جمع میان آنها اشاره خواهیم کرد.

آنگاه به جمع بین آیات می پردازد و می نگارد:

۱- . موسوعه الشیخ المفید (تصحیح اعتقادات الامامیه) ۵ : ۱۱۷.

۲- . سوره مریم (۱۹) آیه ۹۵.

۳- . سوره اعراف (۷) آیه ۲۹.

۴- . اسفار اربعه۹ : ۱۸۲.

وأما بیان رفع التّناقض بین الآیات... فهو أنّ الأبدان الأخرویه متوسطه بین العالمین، جامعه للتّجرد و التّجسم مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الأبدان الدنیویه؛ فإنّ البدن الأخروی کظل لازم للرّوح وکحکایه ومثال له، بل هما متحدان فی الوجود (بخلاف هذه الأبدان المستحیله الفاسده) وإنّ الدّار الآخره وأشجارها وأنهارها وغرفاتها ومساکنها و الأبدان التی فیها، کلّها صور إدراکیه، وجودها عین مدرکیتها و محسوسیتها... فالأبدان الأخرویه عین النّفوس بخلاف هذه الأبدان الدنیویّه.

و وجه آخر فی الموافقه أنّ نحو وجود السّعداء و أهل الجنّه، أرفع و أعلی من نحو وجود الأشقیاء وأصحاب النّار، والکاملون المقرّبون أعلی وأرفع منهما جمیعاً، فَالتّجرد لقوم والتَّجسّم لقوم آخرین؛(۱)

و اما بیان رفع تناقض بین آیات... این است که بدن های اخروی بین عالمِ تجرّد و تجسّم اند تجرد و تجسمی را در بر دارند که تهی از بسیاری از این لوازم بدن های دنیوی است؛ زیرا بدن اخروی مانند سایه با روح همراه است. و مانند حکایت و مثالی برای اوست، بلکه هر دو در وجود متحدند (برخلاف این بدن های فناپذیر نابود شدنی) و درختان، نهرها، غرفه ها و خانه های سرای آخرت و بدن هایی که درآنجا هست، تماماً صورت های ادراکی اند که وجودشان عین مُدرکیّت و محسوسیّت آنها است... پس بدن های اخروی برخلاف بدن های دنیوی عین نفوس می باشند.

و وجه جمع دیگر اینکه: گونه وجود نیک بختان و بهشتیان، برتر و والاتر از گونه وجودِ تیره بختان و دوزخیان است؛ و کاملانِ مقرّب، از همه آنها برتر و والاترند. پس تجرّد، به گروهی اختصاص دارد و تجسم، ویژه گروه دیگر است.

صدرا در این سخن به دو نحو جمع اشاره می کند:

۱- . اسفار اربعه۹ : ۱۸۳ ۱۸۴.

۱. بدن های اخروی، بین تجرّد و تجسّم و به تعبیر دیگر از سنخ صُوَر ادراکی اند؛ از حیثی مجرد و از جهتی متجسّم اند.

۲. تجرُّد، مربوط به گروهی و تجسُّم، مربوط به گروه دیگری است.

چنانکه گفتیم این وجه جمع، بر اثبات تناقض بین دو دسته از آیات، استوار است که بطلان آن ثابت گردید؛ اینکه بدن محشور در قیامت از سنخ صور ادراکی باشد با نصوص وحیانی سازگاری ندارد.(۱)

۱- . نگاه کنید به بحارالأنوار۷ : ۱، باب۳، اثبات الحشر و کیفیّته. از سیاق آیات پیشین آیه مورد بحث (إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِلاَّ ءَاتِي الرَّحْمَانِ عَبْدًا * لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَ عَدَّهُمْ عَدًّا * وَ كُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَهِ فَرْدًا (می توان دریافت که همگان بر پروردگار وارد می شوند و این امر، اختصاص به گروه خاصی ندارد. بنابراین، وجه جمع مذکور تخصیص بدون دلیل است و نمی توان بین دو دلیل متعارض این گونه جمع نمود. و آیا اختصاص آیه شریفه به گروه سعدا و بهشتیان، با سیاق آیه تنافی ندارد؟ و از قبیل جمع تبرّعی محسوب نمی شود؟ استاد مصباح یزدی از اندیشمندانی است که در جهت نقد نظریه ملاصدرا در بحث معاد سخن گفته است، از ایراداتی که ایشان بیان می دارد این است که: «ظاهر آیات وروایات این است که همه مردم یک جا از قبور بلند می شوند و وارد عالَم محشر می شوند. ایشان چگونه می توانند فرق بگذارند بین عالَم برزخ و عالم قیامت؟ عالَم قیامت را به آن معنا و مرتبه عقلی که می گیرند، اولاـ طبق نظریه خود ایشان ، مال همه نیست؛ از طرف دیگر، آن کسانی که نفوسشان کامل شده و به مرحله عقلانی رسیده اند، یعنی وارد عالم قیامت شده اند (زیرا تطبیق می کنند عالم قیامت را بر آن مرحله عقلی، که بایدآن هم تدریجی باشد) یعنی هرکس به مرحله عقلی رسید، این وارد عالم قیامت کبری شده؛ این خلاف ظاهر آیات و روایات است (بلی تأویلی می شود کرد که اصلا آن عالم ، عالَم زمان نیست و نه می شود گفت تدریجی است و نه می شود گفت دفعی است؛ ولی در مقام تطبیق بر ظاهر آیات و روایات، این را می شود نقطه ضعفی برای این نظریه دانست) . ورود در عالم برزخ، تدریجی و ورود در عالم قیامت، دفعی است؛ اما به نظر ایشان فرقی بین این دو نیست و اساسا ایشان نمی توانند برای متوسطینی که به مرحله تجرد عقلانی نرسیده اند، عالم قیامتی ورای عالم برزخ اثبات کنند؛ چون متوسطین طبق نظر ایشان فقط به تجرد برزخی می رسند و همیشه در همان عالم برزخی خواهند بود؛ پس قیامتشان کدام است؟ چه فرقی است بین عالم برزخ و عالم قیامت برای متوسطین طبق نظر ایشان؟! این سؤالی است که پاسخش طبق نظریه ایشان آسان نیست. بنابراین، در مقام تطبیق با آیات و روایات می توان این را نقطه ضعفی به شمار آورد. حال از تطبیق که بگذریم... این نظریه فی حد نفسه و به خودی خود قصورهایی دارد و...» (قسمتی از متن پیاده شده درس استاد مصباح یزدی در مجله داخلی مکتب وحی شماره ۹) .

آیه دوم

اشاره

از دیگر آیاتی که ملاصدرا برای تجرّد انسان در قیامت به آن استناد می کند، این آیه است:

{ کَمَا بَدَأَکُمْ تَعُودُون } ؛(۱)

همان گونه که شما را پدید آورد [به سوی او] برمی گردید.

درحالی که این آیه، به حشر تجرّدی ربطی نـدارد، بلکه در مقام بیان مطلق حشـر می گوید: «شـما محشور می شوید» مجرّد یا غیرمجرّد بودن در حشر، از این آیه به دست نمی آید.

ملاصدرا در این باره، می گوید:

و فی القرآن من الآیات ما تدلُّ علی أنَّ افراد البشر یبعثون علی صفه التجرُّد... لقوله تعالی: { کَما بَدَأَکُمْ تَعُودُون }(۲) . (۳)

درقرآن آیاتی است که دلالت دارد انسان ها با صـفت تجرّد برانگیخته می شونـد... به دلیل سـخن خـدا که می فرمایـد: «همان گونه که شما را پدید آورد [به سوی او] باز می گردید».

۱- . سوره اعراف (۷) آیه ۲۹.

۲- . سوره اعراف (۷) آیه ۲۹.

۳- . اسفار اربعه۹ : ۱۸۲.

دیدگاه مفسران

اشاره

مفسران بسیاری بر این باورند که این آیه، در صدد بیان بازگشت انسان ها در روز قیامت به سوی خدای متعال برای حسابرسی است که سخن برخی از آنان را یادآور می شویم.

علامه طباطبایی

علامه، در ذیل آیه می نویسد:

ظاهر السیاق أن یکون قوله: { فَرِیقاً هَـدی وَ فَرِیقاً حَقَّ عَلَیْهِمُ الضَّلالَه } (۱) حالاً ـ من فاعـل { تَعُودُونَ } ...والمعنی: تعودون فریقین کما بدأکم فریقین... .

فمن الممکن أن یکون قوله: { کَمـا یَـدَأَکُمْ تَعُودُون }(۲) ...فی مقـام التعلیـل لمضـمون الکلام السابق، و المعنی: أقسطوا فی أعمالکم و أخلصوا لله سبحانه فإنّ الله سبحانه إذ بـدأ خلقکم قضـی فیکم أن تتفرقوا فریقین، فریقاً یهدیهم و فریقاً یضلّون عن الطّریق و ستعودون إلیه کما بدأکم... .

و مـن الممکـن أن یکـون قـوله: { کَمـا یَـدَأَکُم } کلامـاً مسـتأنفاً وهـو مع ذلـک لا ـیخلو عـن تلویـح بالـدعوه إلی الإقسـاط و الإخلاص؛(۳)

براساس ظاهر سیاق، این سخن خدای متعال که فرمود: «[درحالی که] گروهی را هدایت نمود و گروهی گمراهی برآنان ثابت شد» حال از فاعلِ { تَعُودُونَ } است. ...و معنا این است: سرانجام چون سرآغاز دو گروه به سوی خدا بر می گردید... .

ممکن است سخن خداوند که فرمود:

۱- . سوره اعراف (۷) آیه ۳۰.

۲- . سوره اعراف (۷) آیه ۲۹.

۳- . المیزان۸ : ۷۴ ۷۶.

«همان گونه که شما را پدید آورد [سوی او] برمی گردید» ...در مقام تعلیلِ مضمون کلام سابق باشد به این معنا که در کردارتان قِسط را رعایت کنید و برای خدای تعالی خالص شوید؛ زیرا هنگامی که خدا آفرینشتان را آغازید حکم کرد که دو گروه شوید، گروهی را هدایت می کند و گروهی به بیراهه می روند و آن چنان که شما را [در آغاز] آفرید، سوی او بازخواهید گشت.

و ممکن است { کَما بَدَأکُم } سخن جداگانه ای باشد. با وجود این، بی اشاره به دعوت به قِسط و اخلاص نیست.

شیخ طَبرِسی

ایشان برای بیان ارتباط آیه: { کَما بَدَأکُمْ تَعُودُون } با آیه قبل وجوهی را ذکر می نماید:

أحدها: أنّ معناه و ادعوه مخلصین فإنّکم مبعوثون و مجازون و إن بَعُدَ ذلك فی عقولکم. فاعتبروا بالإبتداء و اعلموا أنّه کما بدأکم فی الخلق الأوّل فإنّه یبعثکم فتعودون إلیه فی الخلق الثانی.

و ثانیها: ...أی فلیس بَعثکم بِأشدّ من ابتدائکم... .

و ثالثها: أنّه کلام مستأنف أی یعیدکم بعد الموت فیجازیکم... .

وقیل: معناه کما بدأکم لا تملکون شیئاً کذلك تبعثون یوم القیامه؛(۱)

اول: معنا این است که او را با اخلاص بخوانید؛ زیرا به سوی او برانگیخته می شوید و جزاداده خواهید شد، هرچند این مطلب در اندیشه شما بعید به نظر آید. پس، از آفرینش نخستین پند گیرید و بدانید که چون آفرینش نخست خدا شما را برمی انگیزاند و در خلقتی دوباره سوی او باز می گردید.

دوم: ...یعنی برانگیختنِ شما، از آفرینش نخستینتان سخت تر نیست...

سوم: این جمله، آغاز کلام است.

۱- . مجمع البیان ۴: ۶۳۵ .

یعنی بعد از مرگ، شما را بر می گرداند تا جزاتان دهد... .

برخی گفته اند معنا این است: چون آفرینشِ نخستینتان که مالك هیچ چیز نبودید روز قیامت برانگیخته می شوید.

محمدجواد مغنیه

{ کَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون } (۱) إلیه یوم القیامه للحساب و الجزاء، و فی هـذا تهدیـدٌ و إنذارٌ لِمَن یخالف ما أمَرَ اللهُ به مِنَ العدل و اقامه العباده و الإخلاص؛(۲)

«همان گونه که شما را پدید آورد [سوی او روز قیامت برای حساب و جزا] برمی گردید» در این بیان، تهدید و هشداری است برای کسی که با فرمان خدا یعنی برپایی عدل، عبادت و اخلاص مخالفت می کند.

بنابراین، آیه در صـدد بیان حشـر انسان هاست و هشدار می دهد که مراقب اعمال خود باشـید؛ زیرا طبق آنها جزا داده خواهید شد.

پس عـدل محور، عبـادت پیشه و مخلص باشـید. امـا اینکه سـخن از آفرینش نخستین به میان آورد، برای این است که اسـتبعادِ موهوم را از ذهن منکران معاد بزداید؛ زیرا آن که نخستین بار آفرید، از آفرینش دوباره، درنمی ماند.

نیز به نظر می رسد، آیه اشاره دارد به اینکه خدای تعالی هرگاه بخواهد اشیا را نابود می سازد و هرگاه بخواهد ایجاد می کند.

از این رو، این آیه در مقام بیانِ این نیست که محشور در قیامت مجرَّد است یا مادی.

آیه سوم

صدرا در جایی دیگر، برای اثبات تجرد انسان در قیامت، به این آیه، استناد می کند:

۱- . سوره اعراف (۷) آیه ۲۹.

۲- . تفسیر الکاشف ۳: ۳۱۹.

{ نحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَ مَا نحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلىَ أن نُّبَدِّلَ أمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فيِ مَا لاتَعْلَمُون } ؛(۱)

ما در میان شما مرگ را مقدّر ساختیم (و کسی بر ما پیشی نمی گیرد) تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمی دانید آفرینش تازه ای بخشیم.

و مِمّا یدلّ علی أنّ الإنسان الکائن فی الدّار الآخره غیر متکوّن من مادّه طبیعیّه، بل من صوره نفسانیّه إدراکیه، قوله تعالی: { وَ نُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُون } ؛(۲)

و از اموری که دلالت دارد [بدن] انسان اخروی از ماده طبیعی عنصری تشکیل نمی شود، بلکه از صورت ادراکی نفس پدید می آید، قول خدای متعال است که می فرماید: «و شما را در جهانی که نمی دانید آفرینش تازه ای بخشیم».

مرحوم سبزواری در حاشیه این عبارت، می نگارد:

الدّلاله مِن جهه لفظ الإنشاء و من { مَا لاتَعْلَمُونَ } ؛(۳)

وجه دلالت، لفظ إنشاء و { مَا لاتَعْلَمُونَ } است.

هیچ یک از این دو عبارت، بر سخن ملاصدرا دلالت ندارد؛ زیرا لفظ «انشاء» بر آفریدن، ساختن ، احداث ، پروراندن و تربیت دلالت دارد.

راغب در «مفردات» می نویسد:

النَّشْؤُ والنَّشْأه: إِحداثُ الشيءِ و تربيتُهُ؛(۴)

نَشْؤُ و نَشْأه: پدید آوردن و تربیت چیزی است.

۱- . سوره واقعه (۵۶) آیات ۶۰ و ۶۱.

۲- . اسفار اربعه۹ : ۲۹۶.

۳- . همان (حاشیه) .

۴- . مفردات الفاظ القرآن۱: ۸۰۷ .

ابن اثیر در «نهایه» می گوید:

یقال: نَشَأ وأنْشَأ: إذا خرج و ابتدأ؛(۱)

گفته می شود: نَشَأَ و أَنْشَأَ: هرگاه بیرون آید و بیاغازد.

در «فرهنگ ابجدی» می خوانیم:

أنْشَأ، إِنْشَاءً [نشأ]هُ: او را پرورانید، تربیت کرد، اللهُ الشَّیءَ: خداوند آن چیز را آفرید، الشی ءَ: آن چیز را ساخت.(۲)

و جمله { فِی مَا لاتَعْلَمُونَ } نیز اشاره به نارسایی علم بشر نسبت به آخرت دارد.

علامه طباطبایی می نگارد:

{ وَنُنْشِئَکُمْ فِی مَا لاتَعْلَمُونَ } ...فی خلقٍ آخر لاتعلمونه، و هو الوجود الأخروی غیرالوجود الدّنیوی الفانی؛(۳)

«و شما را در جهانی که نمی دانید آفرینش تازه ای بخشیم» ... در آفرینشی که نسبت به آن علم ندارید؛ و آن، وجود اخروی است که غیر از وجود فانی دنیوی می باشد.

بنابراین، آیه می گوید: ما شما را به عالَمی که نمی دانید چیست، می بریم. معنای آیه، این نیست که آن عالَم، مادّی نیست و معاد روحانی می باشد.

خلاصه بحث این شد که ملاصدرا سه آیه را شاهد بر معاد غیر عنصری (مجرد از مادّه) گرفت و ما اثبات کردیم که این آیات، دلیل بر این مدعا نیست بلکه آیات و روایات که برخی از آنها ذکر گردید ظهور در معاد جسمانی عنصری دارند و خلاف ظواهر و نصوص هم آیه و دلیلی وجود ندارد.

۱- . نهایه ۵: ۵۱.

۲- . فرهنگ ابجدی: ۱۴۷.

۳- . المیزان ۱۹: ۱۳۳.

باری، مسئله معاد جسمانی به معنای بازگشت روح به بدن عنصری مادی آن قدر در نصوص واضح است که آیت الله خوئی (رحمه الله) بیان می دارد:

إنَّ اصول الإسلام أربعه... الأوّل: الإیمان بالله، ...الثانی: الإقرار بتوحیده تعالی...، الثالث: الإیمان بنبوَّه محمد (صلی الله علیه و آله)، ...الرابع: الإیمان بالمعاد الجسمانی؛ والاقرار بیوم القیامه والحشر والنشر وجمع العظام البالیه وارجاع الأرواح فیها ، فمن أنکر المعاد أو أنکر کونه جسمانیاً فهو کافر بالضروره و لابدّ و أن یُعلَم أن الإقرار بهذه الاُمور الأربعه، له موضوعیه فی التلبس بحلیه الإسلام و إنکار أیّ واحد منها فی حد نفسه موجب للکفر سواءاً کان مستنداً إلی العناد و اللجاج أم کان مستنداً إلی الغفله و عدم الإلتفات الناشئ عن التقصیر أو القصور، و قد دلَّت الآیات الکثیره أیضاً علی کفر منکر المعاد.(۱)

از نگاه این مرجع بزرگ، انکار معاد جسمانی (به معنای حشر همین استخوان های پوسیده) موجب کفر و انکار ضروری دین می گردد، حتّی اگر کسی با غفلت هم این حرف را بزند - چه قاصر باشد یا مقصِّر - از اسلام خارج است اگرچه بر اساس ادله، آن که انحرافش از روی لجاجت و عناد نباشد، بلکه به خاطر قصور، به بیراهه رود که در لسانِ شریعت مستضعف نامیده می شود بعد از مرگ و در قیامت، به عذاب گرفتار نمی آید.

۱- . مصباح الفقاهه ۱: ۳۹۰.

ص: ۱۲۹

آیه دوازدهم: وَ اُزْلِفَتِ الجَنَّه لِلْمُتَّقِینَ غَیرَ بَعِید

اشاره

و بهشت برای پرهیزگاران آماده و نزدیک گردیده

بی آن که دور باشد.

سوره ق (۵۰) آیه ۳۱

تعـالیم وحیـانی (قرآنی و حـدیثی) گویاست به اینکه بهشت و دوزخ، وجود خارجی جـدای از نفس انسان دارنـد و از آفریـده های خدا به شمار می روند و نیکوکاران و انسان های با ایمان به چنین بهشتی درمی آیند و تبهکاران و کافران وارد دوزخ می شوند و چنین نیست که نعمت های بهشتی و عذاب های دوزخ، ساخته و پرداخته نفس انسان و قائم به آن باشد.

بی گمان بسیاری از آنچه به بهشتیان داده می شود دسـتاورد عملکرد و ثمره کار آنهاست که با تفضل خدای متعال نصـیبشان می گردد؛ چنانچه عذاب دوزخیان هم نتیجه جنایت و رذالت خودشان می باشد. تا آنجا که گاه سـخن از تجسُّم اعمال به میان می آید؛ یعنی خود اعمال خوب و بد، در آن عالم تجسم می یابد.

اگر این مطلب به صورت موجبه جزئیه گفته شود ایرادی ندارد، لیکن به صورت موجبه کلیه مخدوش است؛ یعنی چنین نیسـت که جدای از نفس انسان و دستاوردهایش، حقیقت خارجی به نام بهشت و نعمت هایش و دوزخ و آلامش وجود نداشته باشد.

باید توجه داشت که در مسائل بسـیاری عقل درمی ماند و شعاع نورِ عقل در آنها ظلمتی را نمی شکافد و چیزی را روشن نمی سازد، در این گونه مسائل بعد از پذیرش وحی راهی جز استفاده از وحی نداریم.

این سـخن پـذیرفتنی است که بسـیاری از مسایل وحیانی را عقل می فهمـد و این دو یکدیگر را مدد می رسانند، لیکن باید هر کدام را در جای خودش پاس داشت و منزلت آن دو را حفظ کرد و کارهایی را که در توان عقل نیست به او اختصاص نداد.

اصل اثبات معاد با توجه به پذیرش عدالت و حکمت خدای متعال کار عقل است؛ زیرا به حکم عقل اگر زندگی بشر به همین دنیا خاتمه یابد، خلاف عدل و حکمت الهی است و از آنجا که خدا عادل و حکیم است باید زندگی دیگری پس از دنیا باشد، لیکن بدان جهت که معاد از مسایل غیب است، عقل در جزئیات و کم و کیف آن، هیچ راهی ندارد.

ملاصدرا شیرین تر و لطیف تر از همه این سخن را بیان می کند و اظهار می دارد که نسبت به زندگی بعد از این عالم، عقل انسان رسا نیست، و استفاده از عقل در ارتباط با کیفیت مسایل بعد از این عالم کاری خطاست و به این می ماند که نابینایی بخواهد با ذائقه یا سامعه یا لامسه اش شکل ها و رنگ ها را دریابد.(۱)

با وجود این، کسی که بحث های استدلالی صدرا را در ارتباط با کیفیت مسایل معاد مطالعه و بررسی کند، در می یابد که ایشان در مقام عمل، تا چه حد به این حرف خویش پایبند است!

آیات بهشت و دوزخ

اشاره

پیش از وارسی آیات، لازم است بدانیم که بحثی تحتِ عنوان اینکه «آیا بهشت و جهنم الآن مخلوق اند یا بعدا خلق خواهند شد؟» میان علما مطرح است.

۱- . ولیس لک أیها المؤمن بالله والیوم الاخر، أن تعلم من أسرار القیامه وأغوارها ما دمت فی هذه النشأه البشریه الا أن إیمانک بالغیب وتصدیقک بما جاء فی الشریعه الحقّه، تصدیق الأکمه بوجود الألوان من جهه الخبر والإیمان بالغیب، لا من جهه الإدراک والیقین، وإیاک أن تستشرف الاطلاع علیها من غیر جهه الخبر والإیمان بالغیب بأن ترید أن تعلمها بعقلک المزخرف ودلیلک المزیّف، فتکون کالاکمه الذی یرید أن یعلم الألوان بذوقه أو شمّه أو سمعه أو لمسه، وهذا عین الجحود والإنکار لوجود الألوان، فکذلک الطمع فی ادراک أحوال الأخره بعلم الاستدلال وصنعه الکلام عین الجحود والإنکار لها، فمن أراد أن یعرف القیامه بفطانته المعروفه وعقله المشهور، فقد جحدها وهو لایشعر (تفسیرالقرآن الکریم (ملاصدرا) ۵: ۱۵۰ ۱۵۱) .

بعضـی از محدثان بزرگ از قبیل علامه مجلسـی ادعای ضـرورت کرده اند که بهشت و دوزخ الآن و بالفعل مخلوق می باشند، مدرك این ادعا هم آیات و روایات است که در همین نوشتار بیان خواهد شد.

محـل بحث مـا اعم است از اینکه الآـن بهشت مخلوق باشـد یا بعـداً به وجود آیـد. آنچه ما اکنون در صـدد اثبات آنیم (تحقق خارجی بهشت و دوزخ) با هر دو مبنا می سازد، چه الآن بهشت و دوزخ مخلوق باشند چه بعداً خلق شوند.

با مراجعه به قرآن، به روشنی در می یابیم که بهشت و نعمت های آن و دوزخ و آلام آن، موجوداتی خارجی و جدای از نفس اند که وجود عینی دارند، نه اینکه صُوَر ادراکی یا ملکات نفسانی باشند.

این مطلب در آیـاتی که در آنهـا واژه «جنّت» و یا «جنات» به کار رفته است، بسـیار روشن می باشـد و به صورت های مختلف مطرح شده است که بعضی از آنها چنین است:

بهشت آماده و نزدیک

{ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّه لِلْمُتَّقِینَ } ؛(۱)

و بهشت برای پرهیزگاران آماده و نزدیک گشت.

این آیه بیان می کند که بهشت برای اهل تقوا آماده پذیرایی است.

در اینکه آیا بهشت هم اکنون آفریـده شـده است یا نه؟ چنان که گفتیم نظراتی مطرح است، آیه مـذکور می تواند از آیاتی به شمار رود که در هر دو موضوع (تحقق خارجی بهشت و مخلوق بودن کنونی آن) گویاست.

در آیه دیگری می خوانیم:

{ وَأعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِینَ فِیهَا أَبَدًا ذَلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ } ؛(۲)

۱- . سوره ق (۵۰) آیه ۳۱.

۲- . سوره توبه (۹) آیه ۱۰۰.

و باغ هایی از بهشت برای آنان فراهم ساخت، که نهرها از زیر [درختانش] روان است [درحالی که] در آن باغ ها جاودانه انـد؛ و این است رستگاری بزرگ!

از اینکه فرمود: «خداونـد بهشت هـای آنچنانی را آماده ساخت» به روشـنی اسـتفاده می شود که بهشت تحقق خارجی دارد، نه اینکه همان ملکات نفسانیِ شخص یا صُوَر ادراکی انسان و متصل به نفس باشد.

پهناوری بهشت

خدای تعالی در باره وسعت و پهناوری بهشتی که سامان یافته است، می فرماید:

{ سَـابِقُوا إِلَی مَغْفِرَه مِّن رَّبِّکُمْ وَجَنَّه عَرْضُـهَا کَعَرْضِ السَّمَـاء وَالأَـرْضِ أُعِـدَّتْ لِلَّذِینَ آمَنُوا بِـاللَّهِ وَرُسُـلِهِ ذَلِکَ فَضْلُ اللهِ یُؤْتِیهِ مَن یَشَاء وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِیمِ } ؛(۱)

بشـتابید سـوی آمرزش پروردگارتـان و بهشـتی که پهنه آن ماننـد گسـتره آسـمان و زمین است [و] برای کسـانی که به خـدا و رسولانش ایمان آورده انـد آماده شـده است. این فضل خداوند است که به هرکس بخواهد می دهد، و خداوند صاحب فضـل عظیم است.

اینکه در آیه آمـده است: «پیشـی بگیریـد سوی بهشـتی که پهنه اش به گسـتره آسـمان هـا و زمین است» یعنی به سوی حقیقتی بشـتابید که وجود عینی دارد، و واقعیتی خـارجی و غیر وابسـته به نفس است. شایان ذکر است که قرآن، از بهشت به اسم های مختلف یاد می کند؛ یعنی قرآن کریم به اشکال مختلف از یک حقیقت خارجی خبر می دهد؛ مانند:

{ جَنَّات عَدْنٍ } ،(۲) { جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ } ،(۳)

۱- . سوره حدید (۵۷) آیه ۲۱.
۲- . (جَنَّاتُ عَـدْنٍ یَدْخُلُونَها) (سوره فاطر (۳۵) آیه ۳۳) ؛ در بهشت های همیشگی که به آنها در خواهند آمد (یازده مورد در قرآن کریم آمده است) .
۳- . (کَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلا ((سوره کهف (۱۸) آیه ۱۰۷) ؛ باغ های فردوس جایگاه پذیرایی آنان است.

{ جَنَّاتِ النَّعِيم } (۱) و { جَنَّاتُ الْمَأوَى } (۲)

همچنین برای بهشت نام های دیگری است(۳) که از زوایـای مختلف، بیانگر حقیقت خارجی بهشت انـد، و نیازی به ذکر همه آنها نمی باشد.

حرکت سوی بهشت و دوزخ

خدای متعال از بردن انسان ها به سوی بهشت و دوزخ چنین خبر می دهد:

{ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاء يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَه الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ * قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ * وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّه زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ } ؛(۴)

و کسانی که کافر شـده انـد گروه گروه به سوی جهنم رانـده شوند، چون بدان رسـند درهای آن [به رویشان] گشوده گردد و نگهبانانش به آنها گوینـد: مگر فرسـتادگانی از خودتان بر شـما نیامدند که آیات پروردگارتان را بر شـما بخوانند؟ و به دیدار چنین روزی شما را هشدار دهند؟ [در پاسخ] گویند: البته، ولی فرمان عذاب بر کافران قطعی است.

۱- . (فَالَّذِينَ ءَامَنُواْ وَ عَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيم ((سوره حج (۲۲) آیه ۵۶) ؛ کسـانی که ایمان آوردنـد و کارهای شـایسه انجام دادنـد، در بـاغ هـای پرنـاز و نعمت خواهنـد بود (هفت مورد به صورت جمع و دو مورد به شـکل مفرد در قرآن کریم آمده است) .

۲- . (فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأوَى نُزُلا بِمَا كانُواْ يَعْمَلُون ((سوره سـجده (۳۲) آیه ۱۹) ؛ به پاداش اعمالشان در «جنات المأوی» [جایگاه هایی ویژه در بهشت] جایگزین می شوند (دو مورد هم به صورت مفرد آمده است: (جَنَّهُ الْمَأوی ((سوره نجم (۵۳) آیه ۱۵) و (الْجَنَّهَ هِیَ الْمَأوی ((سوره نازعات (۷۹) آیه ۴۱)) .

۳- . مانند: (جَنَّهٍ عالِيَه (سوره حاقه (۶۹) آیه ۲۲ ؛ و (جَنَّهُ الْخُلْد (سوره فرقان (۲۵) آیه ۱۵.

۴- . سوره زمر (۳۹) آیات ۷۱ ۷۳.

[به آنها] گفته شود: از در های جهنم وارد شوید و در آن جاودان بمانید، وه که چه بدجایگاهی است اقامتگاه سرکشان.

و کسانی که از پروردگارشان پروا داشته اند گروه گروه به سوی بهشت سوق داده شوند، چون بدان رسند درهای آن باز باشد و نگهبانان آن به ایشان گویند: سلام بر شما و این بهشت گواراتان و در آن جاودانه بمانید.

این آیات، بیانگر حالات دوزخیان و بهشتیان در روز قیامت است. با توجه به فرموده خدای تعالی (کسانی که کافر شدند، گروه گروه به سوی جهنم رانده شوند... و کسانی که از پروردگارشان پروا داشتند، گروه گروه به سوی بهشت سوق داده شوند) اگر جا و مکانی منفصل از نفس به نام بهشت و دوزخ نباشد، راندن و سوق دادن به سوی آن معنا ندارد. پس بهشت و دوزخ، حقایقی خارجی و عینی و مستقل از نفس اند.

در خصوص تحقق خارجی دوزخ، یکی از روشن ترین آیات، این سخن خدای تعالی است که می فرماید:

{ وَجِیءَ یَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ یَوْمَئِذٍ یَتَذَکَّرُ الإنسَانُ وَأَنَّی لَهُ الذِّکْرَی } ؛(۱)

و جهنّم را در آن روز [حاضر] آورند، آن روز است که انسان پند گیرد و [لی] کجا او را جای پندگرفتن باشد؟

این آیه شریفه به ویژه با توجه به روایاتی که ذیل آن وارده شده است(۲) و کیفیت آوردن دوزخ را بیان می کند، صراحت در تحقق خارجی دوزخ دارد.

ورود به بهشت

بهشتیان پس از طی مسافتی هرچند اندک به بهشت می رسند و داخل آن می شوند:

۱- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۳.

۲- . نگاه کنید به: تفسیر قمی۲: ۴۲۱ ؛ تفسیر برهان۵: ۶۵۳ ؛ تفسیر نورالثقلین ۵: ۵۷۴ و دیگر تفاسیر.

{ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ ثَوَابًا مِّن عِندِ اللهِ وَاللهُ عِندَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ } ؛(۱)

و قطعاً آنان را به باغ هایی که از زیر [درختانش] نهرها روان است، وارد می کنم [این] پاداشی است از جانب خدا ؛ و بهترین پاداش ها نزد پروردگار است.

این آیه، نیز در مطلب مورد نظر گویاست؛ زیرا اینکه می فرماید: «در بهشت هایی واردشان می سازیم» صریح در این است که بهشت، تحقق خارجی دارد و گرنه وارد کردن بهشتیان در آن بی معناست.

ارث بهشت

بهشتیان بهشت را به ارث می برند و در هر کجا که بخواهند، جای می گیرند:

{ وَتِلْكَ الْجَنَّه الَّتِی أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ } ؛(۲)

این بهشتی است که شما وارث آن می شوید به خاطر اعمالی که انجام می دادید.

این آیه نیز آشکارا بیان می کند که بهشت، وجود خارجی دارد و بهشتیان به پاداش اعمال نیک، آن را به ارث می برند.

در توجیه ارثْ بَری بهشت که چرا بهره مندی از نعمت های بهشتی را «میراث» نام نهادند گفته شده: چون اعمال نیک ما، هر چقدر فراوان باشد، در برابر نعمت های الهی ناچیز و اندک است و انسان نمی تواند شکر یکی از آنها را به جا آورد و اگر انسان عمل نیکی انجام می دهد، وظیفه اوست، حال اگر خدای متعال لطف کند و در برابر اعمال شایسته آدمی، بهشت را به او ارزانی دارد، در واقع آن بهشت، رایگان عطا شده است و چون ارث هم رایگان به انسان می رسد، به این مناسبت از اعطای بهشت به اهل ایمان و صالحین، تعبیر به ارث شده است.

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۹۵.

۲- . سوره زخرف (۴۳) آیه ۷۲.

و در بیانی بر گرفته از روایت(۱) آمده است که بهشتیان، قسمت هایی از بهشت را که صاحب می شوند، از آنِ دوزخیان بوده که نتوانستند با عمل صالح آن را به دست آورند، لذا بهشتیان از دوزخیان به ارث می برند.

در سوره مؤمنون نیز، بعد از بیان اوصاف اهل ایمان، آمده است:

{ أُوْلَئِکَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِینَ یَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ } ؛(۲)

آنان که وارثان اند، کسانی که بهشت را به ارث می برند و در آنجا جاودان می مانند.

و در جای دیگر، سخن بهشتیان را چنین نقل می نماید:

{ وَ قَالُواْ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِی صَدَقَنَا وَعْدَهُ وَ أَوْرَثَنَا الأَرْضَ نَتَبَوَّأُ مِنَ الْجَنَّه حَیْثُ نَشَاءُ فَنِعْمَ أَجْرُ الْعَمِلِین } ؛(۳)

و گویند: سپاس خدایی را که وعده اش را بر ما راست گردانید و سرزمین بهشت را به ما میراث داد، هر جای بهشت که بخواهیم جای می گزینیم، چه نیک است پاداش عمل کنندگان.

غرفه های بهشتی

خدای متعال در خصوص خانه های ویژه بهشتیان می فرماید:

{ وَالَّذِینَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّه غُرَفًا تَجْرِی مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِینَ فِیهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِینَ } ؛(۴)

وکسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته کرده اند، قطعاً آنان را در غرفه هایی از بهشت جای می دهیم که از زیر آنها جوی ها روان است و جاودان در آنجا خواهند بود، چه نیکوست پاداش عمل کنندگان.

۱- . روایت مورد نظر، در بحث روایات فعلیت بهشت و دوزخ (روایت یازدهم) خواهد آمد، إن شاءالله.

۲- . سوره مؤمنون (۲۳) آیات ۱۰ و ۱۱.

۳- . سوره زمر (۳۹) آیه ۷۴.

۴- . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۵۸.

این آیه، تأکید و صراحت دارد که اهل ایمان و عمل صالح در غرفه هایی از بهشت جای می گیرند. سکنا دادن بهشتیان در غرفه های بهشتی، حاکی از آن است که بهشت و غرفه های آن مستقل از نفس انسان واقعیاتی خارجی اند.

آسیه همسر فرعون که استقامت فراوان در حفظ ایمان از خود نشان داد از خدای متعال چنین درخواست نمود:

{ رَبِّ ابْنِ لِی عِندَکَ بَیْتًا فِی الْجَنَّه وَنَجِّنِی مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِی مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِینَ } ؛(۱)

پروردگارا، خانه ای برای من نزد خودت در بهشت بساز، و مرا از فرعون و کردار او نجات ده و مرا از گروه ستمگران رهایی بخش.

این بانوی استوار در ایمان، در آن حالی که عذاب می شد و سنگ سنگینی روی سینه اش قرار داشت و دست و پایش را به زمین میخ کوب کرده بودند، حرفش این بود که { رَبِّ ابْنِ لِی عِندَکَ بَیْتًا فِی الْجَنَّه } ؛ پروردگارا، برای من خانه ای در بهشت در جوار رحمت خود بساز.

بناکردن خانه در بهشت، حاکی از این است که خارج از مسئله صُوَر ادراکی و ملکات نفسانی، بهشت وجود خارجی دارد.

نعمت های بهشتی

خدای متعال در توصیف نعمت های بهشتی می فرماید:

{ مَثَلُ الْجَنَّه الَّتِی وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِیهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَیْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِن لَّبَنٍ لَّمْ یَتَغَیَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّه لِّلشَّارِبِینَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّی وَلَهُمْ فِیهَا مِن کُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَه مِّن رَّبِّهِمْ کَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِی النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِیمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ } ؛(۲)

۱- . سوره تحریم (۶۶) آیه ۱۱.

۲- . سوره محمد (۴۷) آیه ۱۵.

مثل بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شد [همچون باغی است که] در آن نهرهایی از آبی جاری است که [رنگ، بو و طعمش] تغییر نیابد و جوی هایی از شیری که مزه اش دگرگون نشود، و رودهایی از باده ای که برای نوشندگان لذت بخش اند و جویبارهایی از عسل صاف می باشد و در آنجا از هر میوه ای برای آنان فراهم است [و فراتر از همه اینها] آمرزش پروردگارشان می باشد [آیا چنین کسی در چنین باغی] مانند کسی است که جاودانه در آتش است و آب جوشان به خوردشان داده می شود که درون شکمشان را تکه تکه کند.

تعابیر و الفاظ این آیه؛ مانند:

«نهرهای آبی که رنگ، بو و طعمش برنگردد»،

«جوی های شیری که مزه اش دگرگون نشود»،

«رودهایی از باده ناب که برای نوشندگان لذت بخش است»،

«عسل های خالص و بی غش»،

«انواع میوه های دلخواه (برای بهشتیان) »،

«آتش گداخته و آب جوشانی که معده را تکه تکه می کند (برای دوزخیان) »

همه و همه بیانگر واقعیت های خارجی در بهشت و جهنم موعود است.

افزون بر این، ذکر نعمت های مادی بهشت در کنار نعمت مغفرت که نعمتی معنوی و از همه برتر است بیانگر این واقعیت است که در آخرت، دو نوع نعمت برای بهشتیان موجود است: نعمت های مادی که وجود خارجی دارد و به جسم و بدن انسان مربوط می شود، و نعمت های معنوی که با روح آدمی رابطه دارد.

حوریان بهشتی

خدای متعال در آیاتی از قرآن کریم، ضمن برشمردن برخی از نعمت های بهشتی، ازدواج اهل تقوا را با حوریان بهشتی خاطر نشان می سازد و می فرماید:

{ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِی مَقَامٍ أَمِينٍ * فِی جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * يَلْبَسُونَ مِن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَقَابِلِينَ * كَذَالِكَ وَ زَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ * يَدْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ

فَاكِهَه آمِنِينَ * لايَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلاَّ الْمَوْتَه الاُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ } ؛(۱)

پرهیزگاران در «مقام امین» قرار دارند، در میان باغ ها و چشمه ساران؛ آنها لباس هایی از حریر نازک و ضخیم می پوشند و در مقابل یکدیگر می نشینند؛ این چنین اند بهشتیان؛ و آنها را با «حور العین» تزویج می کنیم. آنها در آنجا هر نوع میوه ای بخواهند در اختیارشان قرار می گیرد، و در نهایت امنیّت به سر می برند. هرگز مرگی جز همان مرگ اوّل (که در دنیا چشیده اند) نخواهند چشید، و خداوند آنها را از عذاب دوزخ حفظ می کند.

این تعابیر گوناگون از نعمت های بهشتی، به ویژه زناشویی با حوریان، حاکی از واقعیاتی خارجی و مستقل از نفس است که ساخته و پرداخته نفس نمی باشند.

چنان که در آیات سوره «طور» وقتی خداوند جزای دوزخیان و بهشتیان را بازگو می کند، به قرینه تقابل بین دوزخ و بهشت، به وضوح می توان دریافت که هر دو تحقق خارجی دارند، و حتی نسبت به عده ای که در دنیا، آتش و جهنم عینی را انکار می کردند، سرزنش و عذاب راهشدار می دهد و می فرماید:

{ يَوْمَ يُدَعُّونَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعًّا * هَذِهِ النَّارُ الَّتِي كُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ * أَفَسِحْرٌ هَذَا أَمْ أَنتُمْ لاتُبْصِرُونَ * اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لاتَصْبِرُوا سَوَاء عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَعِيم * فَاكِهِينَ بِمَا آتَاهُمْ رَبُّهُمْ وَوَقَاهُمْ رَبُّهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ * كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * مُتَّكِئِينَ عَلَى سُرُرٍ مَّصْفُوفَه وَزَوَّجْنَاهُم بِحُورٍ عِينٍ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ * وَأَمْدَدْنَاهُم بِفَاكِهَه وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ } ؛ (سوره طور (۵۲) آيات ۱۳ ۲۲)

۱- . سوره دخان (۴۴) آیات ۵۱ ۵۶.

روزی که به سوی آتش دوزخ کشیده می شوند [چه] کشیدنی! [به آنان گویند:] این همان آتشی است که آن را انکار می کردید. آیا این سحر است یا شما نمی بینید؟! در آن وارد شوید، صبر کنید یا نکنید، بر شما یکسان است؛ چرا که تنها به اعمالتان جزا داده می شوید.

[ولی] پرهیزگاران در میان باغ های بهشت و نعمت های فراوان جای دارند، به آنچه پروردگارشان به آنها داده و آنان را از عذاب دوزخ نگاه داشته است شاد و مسرورند.

[به آنها گفته می شود:] بخورید و بیاشامید گواراتان باد؛ اینها در برابر اعمالی است که انجام می دادید.

بر تخت های ردیف هم تکیه زده اند و حوریان درشت چشم را به همسری آنها در می آوریم. کسانی که ایمان آوردند و فرزندانشان از آنان در ایمان پیروی کردند، فرزندانشان را [در بهشت] به آنان ملحق خواهیم کرد؛ و از [پاداش] عملشان چیزی نمی کاهیم؛ و هرکس در گرو اعمال خویش است. و آنها را به [انواع] میوه و گوشت های دل خواه شان تقویت می کنیم.

آیات در این زمینه بسیار فراوان است، از مجموع آیات استفاده می شود که بهشت و نعمت های بهشتی تحقّق خارجی دارند؛ بعضی از آنها هم اکنون موجودند و بعضی دیگر با اعمال انسان ها پدید می آیند. دلالت این آیات و نیز روایاتی که بیان می شود بسیار واضح و روشن است و هیچ اشکال عقلی روشنی که موجب تأویل و توجیه آیات و روایات گردد یافت نمی شود پس به حکم عقل راهی جز التزام به مدلول آیات و روایات شریفه و پذیرفتن مفاد آنها وجود ندارد.

آیت الله خوانساری در العقائد الحقه دربحث اثبات معاد عبارت زیبایی دارد، می گوید:

وبَعْدَ الفَراغ عَن كَوْنِ التَّصديق بِالْمَعاد والْيَوم الآخِر مِنَ الاُصُولِ الَّتی يَجِب عَلَی المُكَلَّفين، لابُدَّ مِنَ الاَخذ بِما هُوَصَريحُ الكِتابِ والسُّنَّه، وتَأويلُهما يُوجِبُ سَلْبَ الاَمان. كما قيل فی رَدِّ ما فی كَلام بَعضِ الصُّوفيه مِنْ:

«ظُهُور نُور فِی الْباطِن عِنـدَ ظُهُور طَوْرٍ وَراءَ الْعَقْـل، و انَّ نِسبَه الْعَقْل إلی ذلکَ النُّور کَنِسبَه الْوَهْمِ إلی الْعَقْل» حَیْثُ یقول الرادّ: یَمْتَنِع أنْ یَکُونَ طَوْرٌ وَراءَ طَوْرِ العَقـل الاَّ ـ النُّبُوَّه والرِّسـالَه والْوَحْی، ولو جـازَ ذلک لَبَطَلَتِ الشَّرائِع وجَمیع الأحکام العَقلیّه، وَارتَفَعَ الأمان وانْسَدَّ بابُ الإیمان؛(۱)

بعـد از اینکه پذیرفتیم تصدیق روز قیامت از اصول واجب بر هر مکلفی است، ناگزیر باید آنچه را صـریح کتاب و سـنت است برگیریم؛ زیرا تأویل کتاب و سنت [به نحو دلخواه] سبب نا امنی [راه اعتقادات] می شود. چنانچه در رد کلام گروهی از صوفیه که گفته انـد: «در باطن نوری [و تجلیاتی] رخ می دهـد که فراعقلانی است، و نسـبت عقل به آن نور مانند نسبت وهم به عقل است» رد کننده، می گوید:

غیر از دسـتاورد نبوت و رسالت و وحی، چیزی که فوق عقل باشـد نـداریم؛ زیرا اگر چنین چیزی جایز و روا باشد، همه شـرایع (الهی) و احکام عقلیه مُهر بطلان می خورد و امنیت اعتقادی رخت برمی بندد و دروازه ایمان بسته خواهد شد.

روایات بهشت و دوزخ

اشاره

در کتاب های روایی شـیعه و اهل سـنت از جمله در بحارالأنوار روایات بسـیاری در زمینه تحقق خارجی بهشت و دوزخ آمـده است؛ این روایـات به دو بخش تقسـیم می شونـد، بخشـی از روایـات، اصـل تحقق خـارجی بهشت و دوزخ را اثبات می کنـد، بخش دیگر روایـاتی است که افزون بر اثبات تحقق خارجی بهشت و دوزخ، مخلوق بودن فعلی آن دو را نیز اثبات می نمایـد؛ این بخش از روایات را تحت عنوان«فعلیت بهشت و دوزخ»خواهیم آورد.

در اینجا به جهت رعایت اختصار به نقل دو روایت از روایاتی که اصل تحقق خارجی بهشت و دوزخ را اثبات می کند، بسـنده می کنیم:

۱- العقائد الحقّه: ۲۵۳.

روایت اول

عباده بن صامت از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که فرمود:

الجنَّه مـائه دَرَجَه، مـا بَین کـلّ دَرَجَتَین کمـا بَین السَّمـاء و الأرض؛ الفردَوس أعلاهـا دَرَجَه، منهـا تفجر أنهار الجنَّه الأربعه، فإذا سَألتم الله فاسألوه الفردَوس؛(۱)

بهشت صـد درجه دارد، و فاصـله میان هر درجه با درجه دیگر به انـدازه فاصـله بین زمین و آسـمان است؛ فردوس، عالی ترین درجه بهشت است، و نهرهای چهارگانه بهشتی از آن جریان می یابد.

پس هرگاه از خدای متعال [بهشت را] درخواست نمودید، فردوس را از او بخواهید.

علامه طباطبائی بعد از نقل حدیث فوق می گوید:

أقول: و فی هذا المعنی روایات أخر.(۲)

روایت دوم

مرحوم صـدوق در ثواب الأعمـال به سـند حَسَن از ابی الجـارود زیاد بن مُنْـذِر و او از امام باقر (علیه السـلام) و آن حضـرت از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می نماید که فرمود:

مَنْ قَالَ: سُبْحَانَ اللهِ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِی الْجَنَّه، وَ مَنْ قَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِی الْجَنَّه، وَمَنْ قَالَ: لا إِلهَ إِلَّا اللهُ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِی الْجَنَّه، وَمَنْ قَالَ: اللهُ أَكْبَرُ غَرَسَ اللهُ لَهُ بِهَا شَجَرَه فِی الْجَنَّه.

فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ شَجَرَنَا فِی الْجَنَّه، لَكَثِيرٌ! فَقَالَ (صلی الله علیه و آله):

نَعَمْ، وَلَكِنْ إِيَّاكُمْ أَنْ تُرْسِلُوا عَلَيْهَا نِيرَاناً فَتُحْرِقُوهَا وَذَلِكَ أَنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ:

۱- . بحارالأنوار۸ : ۸۹، باب ۲۳ (الجنه و نعیمها رزقنا الله) ؛ کنزالدقائق۸ : ۱۷۷؛ دُرّ المنثور۴ : ۲۵۵.

۲- . المیزان ۱۳: ۴۰۲.

{ يَأَيُّها الَّذِينَ ءَامَنُواْ أَطِيعُواْ اللهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَلاتُبْطِلُواْ أعْمَالَكم } (۱) .(۲)

هرکس «سُبْحَانَ اللهِ» بگوید، درختی در بهشت برایش کاشته می شود و هرکس «الْحَمْدُ لِلَّهِ» بگوید، درختی در بهشت برایش کاشته می شود و هرکس «لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ» بگوید، درختی در بهشت برایش کاشته می شود و هرکس «اللهُ أَكْبَرُ» بگوید، درختی در بهشت برایش کاشته می شود.

پس مردی از قریش عرضه داشت: ای رسول خدا، به راستی درختان ما در بهشت فراوان است. حضرت فرمود: آری، به شرط اینکه آتشی نفرستید که آنها را بسوزاند! خدای متعال فرمود: «ای اهل ایمان، از خدا و رسولش فرمان برید و اعمال خود را باطل نکنید».

نتیجه

از آیات و روایات به وضوح و صراحت استفاده می شود که بهشت و نعمت های بهشتی، حقایقی خارجی مستقل از نفس اند. البته قسمتی از نعمت ها در ارتباط با عملکرد دنیوی افراد، در بهشت آفریده می شود، ولی در هرصورت بهشت و نعمت های بهشتی، قصور بهشتی، غرفات بهشتی و نعمت های دیگری که هست، موجودات حقیقی و واقعیاتی خارجی می باشند، نه اینکه همان ملکات نفسانی و یا صور ادارکی بوده و ساخته و پرداخته نفس باشند.

نظر اکثر فلاسفه این است که نعمت ها، لذت ها و خوشی های بهشیت و گرفتاری های دوزخی، همان ملکات نیک و بد انسان هاست؛ خوبان با ملکات و صفات ستوده شان مأنوس و خوش اند، و دوزخیان که رذیلت ها و زبونی ها آمیزه جانشان شده است با زشتی ها همدم اند و ملکات خوب و بد هرکس، بهشت و دوزخ اوست.

۱- . سوره محمد (۴۷) آیه ۳۳.

۲- . ثواب الأعمال:۱۱؛ امالی صدوق:۷۰۵؛ وسائل الشیعه۷: ۱۸۶۱۸۷؛ بحارالأنوار۸ : ۱۸۶۱۸۷ و ۹۰: ۱۶۸.

ص: ۱۴۶

دیدگاه ملاصدرا

اشاره

از سـخنان ملاصـدرا در اسـفار بـه دسـت می آیـد کـه بهشـت و نعمـت هـایش صـور ادراکی قـائم بـه نفس افراد است؛ یعنی نیکوکـاران به بهشتی که در وجود، مباین با نفس است نمی رونـد، بلکه در بهشتی که ساخته نفس است متنعّم انـد. عباراتی از ملاصدرا گویای این معناست که بهشت و دوزخی جدای از نفس انسان ها وجود ندارد:

۱. در اسفار جلد۹، ص۳۴۲ آمده است:

فَتَحَقَّقَ و تَبَیَّنَ مِن جَمیعِ ما ذَکَرْناه و نَقَلناه أنَّ الجَنَّه الجِسمانِیّه عِبارَه عَنِ الصُّوَرِ الإدْراکیه القائِمَه بِالنَّفس الخِیالیّه مِمّا تَشتَهیهَا النَّفس و تَستَلِذُّها و لا ـ مادَّه ولا ـ مَظهَرَ لَها إلاَّ ـ النَّفس وکذا فاعِلُها ومُوجِدُها القَرِیب وهُوَ هِیَ لا غَیر وأنَّ النَّفسَ الواحِده مِنَ النُّفُوسِ الإنسانیّه مَعَ ما تَتَصَوَّرَهُ وتُدْرِکُهُ مِنَ الصُّوَر بِمَنزِلَه عالَمٍ عَظیمٍ نَفسانِیٍّ أعظَم مِن هذا العالَم الجِسمانِیّ بِما فیه.

وأنَّ کُلَّ ما یُوجَد فیها مِنَ الأشجارِ والأنهارِ والأبنِیَه والغُرُفاتِ کُلُّها حَیَّه بِحَیاه ذاتِیَّه وحَیاتُها کُلُّها حَیاه واحِدَه هِیَ حَیاه النَّفسِ الَّتِی تُدرِکُها و تُوجِدُها.

وأنَّ أدراکَها لِلصُّوَرِ هُوَ بِعَینِهِ إیجادُها لَها لا أنَّها أدْرَکَتها فَأوْجَدَتها أو أوْجَدَتها فَأدْرَکَتها کَما فِی أفعال المُختارین مِنّا فی هذا العالَم حَیثُ إنّا نَتَخَیَّلُ شَیئاً مُلائِماً کَالحَرَکه أو الکِتابَه أوَّلاً فَنَفعَلُهُ ثانیاً ثُمَّ نَتَخَیَّلُهُ بَعد ما فَعَلناه، بَلْ أدْرَکَتها مَوْجُودَه و أوْجَدَتها مُدرَکَه بِلا تَقَدُّمٍ و تَأخُّرٍ و لا مُغایَرَه إذِ الفِعلُ و الإدْراکُ هُنا شَیءٌ واحد؛

پس، از جمیع آنچه گفتیم و [از صاحب فتوحات] نقـل کردیم مُحقَّق و مُبیَّن شـد که: بهشت جسـمانیِ، عبـارت است از صُوَر ادراکی خیالی قائم به نفس، از آنچه که نفس میل دارد و از آنها لـذت می برد و هیچ ماده و مظهری جز نفس ندارد و فاعل و ایجاد کننـده نزدیک آن صُوَر خیالیه (نعمت ها) ، چیزی جز خود نفس نیست، و هر نفسـی از نفوس انسانی به همراه آنچه که خود تصور نموده و آن

را درک می نماید به منزله عالَمی بزرگ و نفسانی است که بزرگ تر از این عالَم جسمانی با آنچه در آن است می باشد.

و هرآنچه در آن یافت می شود از درختان، نهرها، ساختمان ها و اتاق ها تماماً به حیاتِ ذاتی، حقیقت دارند و حیاتِ این بهشت با تمام ملزوماتش، حیاتِ واحدی است و آن، حیاتِ همانِ نفسی است که آن بهشت را درک و ایجادش کرده است، و ادراک آن صُوَر توسط نفس، عیناً همان ایجاد صُوَر است نه آنکه نفس، اول آن صُوَر را ادراک و سپس ایجاد نماید یا اینکه اول ایجاد و سپس ادراکشان کند، بسان افعال انسان های مختار در این عالَم؛ زیرا [در این عالم] ما اولاً چیزی مانند حرکت یا کتابت را، موافقِ نفس، تخیل می کنیم سپس انجامش می دهیم و ثانیاً بعد از ایجاد، تخیلش می کنیم [اما در آخرت چنین نیست] بلکه نفس، آنها را موجود ادراک می نماید و مُدرَک، ایجادشان می کند بدون تقدم و تأخر، و [در آخرت، ادراک و ایجاد با هم] مغایرتی ندارند، چون که ایجاد و ادراک در اینجا یکی است.

در جنّتِ جسمانیِ ملاصدرا از ماده عنصریِ خاکی خبری نیست، منظور ایشان از جسمانی، همان صُوَر مثالی است؛ زیرا ایشان از صُوَر مثالی به جسمانی تعبیر می کند.

به نظر ملاصدرا، ما یک عالَم مجردات محض داریم و یک عالَم مادیات محض، و یک عالَمی بین این دو عالَم داریم که از آن به صُوَر مثالی تعبیر می شود و چون دارای عرض و طول است به جسم هم تعبیر می شود، ولی تعبیر به ماده نمی شود.

ملاصدرا به مناسبت بحث معاد در کتاب های مختلفش عباراتی را می آورد که اگر خوانندگان به این جهت که مراد ایشان از جسمانی همان صور مثالی است توجه نداشته باشند، به نظرشان می رسد، صدرا به معاد جسمانی قائل است،(۱) لیکن با توجه به

۱- . إنَّ المُعادَ فِی المَعادِ هو هذا الشخص بعینه نفساً و بدناً، فالنفس هذه النفس بعینها و البدن هذا البدن بعینه... (اسفار اربعه۹ : ۱۶۶) . در همین جلد (ص۱۹۷) می گوید: إنَّ المُعادَ فِی المَعادِ مجموع النفس والبدن بعینهما و شخصهما و إنَّ المبعوث فی القیامه هذا البدن بعینه لا بدنٌ آخر. در شواهد (ص۲۷۰) و در مبدء و معاد (ص۳۷۶ و ۳۹۵) نیز عبارات مشابهی آورده است.

مباحث بعدی می توان دریافت که ایشان معادِ جسمانی را به گونه ای تشریح می کند که مفهومش همان صُوَر مثالی مُنشَأ نفس است و از عنصر خاکی خبری نیست.

در هر حال، به آن صُوَر مثالی جسم هم گفته می شود لذا اینجا می گوید: صُوَر ادراکی که ایجاد شده نفس انسان است همان چیزهایی است که نفس بدان ها اشتها دارد و از آن لذت می برد، لکن ماده ای در کار نمی باشد و مظهری جز خود نفس نیست، فقط نفس است و ادراکاتش. فاعل این صُوَر ادراکی هم خود نفس است؛ یعنی علت قریبه صُوَر ادراکی، خود نفس انسان است؛ چنانچه فاعل و موجِد صُوَر ادراکی هم فقط نفس است.

نفس هر انسانی با صُوَر ادراکی اش (کاخ هایی که ساخته، غرفه هایی که پرداخته، حورهایی که درست کرده، غلمانی که ایجاد نموده و آنچه با صُوَر ادراکی خورده و آشامیده می شود) در عالم قیامت از دنیا و آنچه در آن است اعظم و بزرگ تر است.

اما همه اش نفس است و ادراکات خود نفس، نفس است و صُوَر ادراکی خود نفس، نفس است و منشئات نفس، و همه این صُوَر ادراکی، حیات و شعور دارند اما به حیاتِ خود نفس و همه آنها قائم به نفس اند.

پس وجود، حیات و قیام صُوَر ادراکی وابسته به نفس است. نفس انسان، هم آن صُوَر را می آفریند و هم ادراکشان می کند.

نکته مهم این است که در آنجا، چنان نیست که اول نفس آن صُوَر را بیافریند و سپس ادراکشان کند، یا پس از ادراک ایجادشان نماید، بلکه ایجاد، همان ادراک و ادراک، همان ایجاد است؛ یعنی تقدم و تأخری بین آن دو نیست، بلکه عینیت است؛ زیرا با خودِ ایجاد، ادراک تحقق پیدا می کند.

برخلاف وضع ما در دنیا که ادراک و ایجاد، مترتب بر یکدیگرند.

به عنوان مثال، نخست دوست داریم منظره باغ، بوستان و طبیعت را ببینیم، سپس در جهتش حرکت می کنیم؛ یعنی اول علاقه و میل پیدا می کنیم سپس برای تحقق این میل، به راه می افتیم یا بعد از تحقق، باز تخیّلش می کنیم.

پس مشخص و روشن شد که ملاصدرا در عبارات مزبور می گوید: بهشت و نعمت هایش، همان صُوَر ادراکی مُنشَأ و قائم به نفسِ بهشتیان است.

۲. نیز در اسفار جلد۹ ص۳۱۹ ۳۲۰ می خوانیم:

و بِالجُملَه مَبادِی الأکوان فِی عالَم الجِنان إنَّما هِیَ الاُمُورُ الإدْراکیه و الجِهاتِ الفاعِلِیَّه، ولا دَخل لِلمَوادِّ والأسْبابِ القابِلِیَّه، لأنَّ وُجُودَ الأشیاءِ هُناکَ وُجُودٌ صُوریٌ مِنْ غَیرِ مادَّه ولا حَرَکه ولا انْفِعالٍ وتَجَدُدٍ وانْتِقالٍ؛

خلاصه سخن، سرچشمه نعمت های بهشتی، ادراکات و فاعلیت نفس است، و از مادّه و آنچه دارای قابلیت و استعداد است، خبری نیست، چون وجود اشیا در آنجا وجودِ صُوری و شکلی است بدون اینکه ماده، حرکت، انفعال، تجدد و انتقالی در کار باشد.

براساس این سخن، مبادی نعمت های بهشتی، امور ادراکی است واز ادراک سرچشمه می گیرد. بدین معنا که فاعل آنها نفسِ انسان است، نه اینکه آنجا ماده و یا شی ء دیگری غیر از امور ادراکی وجود داشته باشد.

در بهشت، موادی مثل این عالم در کار نیست، چنانچه اسباب قابلی هم وجود ندارد، بلکه در آنجا صرفاً خود نفس که فاعل و موجِد ادراکاتش هست می باشد و نعمت های بهشتی فقط منشئات و مدرکات نفس است.

۳. و در اسفار، ج۹ ص۳۳۵ ۳۳۶ (دربیان حقیقت احوال بهشت و دوزخ) می نویسد:

قَد عَلِمتَ أنَّ النَّشْأه الآخِرَه نَشْأه مُتَوَسِّطَه بَینَ المُجَرّداتِ العَقلیَّه و بَینَ الجِسْمانیّاتِ المادّیه و کُلُّ ما فیها صُوَرٌ مَحْسُوسَه مُدْرَکه بِقُوَّه نَفْسانیَّه هِیَ خِیالٌ فی هذا العالَم و حِسٌّ فی ذلکَ العالَم، و الإنْسان إذا ماتَ و تَجَرَّدَ عَن هذا البَدَنِ الطَّبیعی قامَت قیامَتُهُ الصُّغری و حُشِرَ أوَّلاً إلی عالَم البَرزَخ

ثُمَّ إلی الجَنَّه و النّار عِنـدَ القیـامه الکُبری. والفَرق بَیْنَ الصُّوَرِ الَّتی یَراها ویَکونُ عَلَیها الإنْسانُ فِی البَرزَخ والَّتی یُشاهِـدُها ویَکونُ عَلَیهـا فِی الجَنَّه والنّار عِنـدَ القِیـامَه الْکُبْری إنَّمـا یَکونُ بِـالشِّده والضَّعفِ والکَمالِ والنَّقصِ، إذ کُلٌّ مِنْها صُوَرٌ إدراکیَّه جُزئیَّه غَیرَ مـادّیه إلاَّـ أنَّهـا مَشْـهُودَه فی عـالَمِ الْبَرزَخِ بِعَینِ الخِیـال و فی عـالَمِ الجِنان بِعَینِ الحِسّ، لکنّ عَینُ الحِسّ الأخرَوی لَیس غَیر عَین الخِیال.

بِخلاف الحِسِّ الـدُّنیوی المُنقَسَم بِخَمس قُوی فی خَمسه مَواضِع مِن البَدَن مُختلفه: فَمَوضِع البَصـر، هُو العَین و مَوضِع السَّمع، هُو الاُـذُن و مَوضِعُ الـذَّوق، هُو اللِّسـان؛ ولاـیُمکن أیضـاً أن یَفعـل کُـلٌّ منهـا فِعـل صـاحِبِه، فَالبَصـر لایَسـمعُ، والسَّمعُ لایُبصـر، وهُما لایَذوقان ولایَشُمّان وعلی هذا القیاس فی الجمیع... . وأمّا حَواسُّ الآخِره فَجَمیعُها فی مَوضِعٍ واحِدٍ غَیر مُتغایرٍ فِی الوَضع و الجِهَه، و کُلٌّ منها یَفعل فِعل صاحِبِه؛ و نِسبَه الصُّوَرِ البَرزَخیّه إلی الصُّوَرِ الَّتی فِی القِیامه الکُبری، کَنِسبَه الطِّفل أو الجَنین إلی البالغ؛

نشئه آخرت، برزخ بین مجردات عقلیه و عـالم مـاده است، و تمـام آنچه در سـرای آخرت است صُـوَر ادراکیه محسوسه به قوه نفسانیه که قوه خیالیه در دنیا و قوه محسوسه در آخرت است می باشـد، و چون انسان بمیرد و از بدن طبیعی مجرد شود، قیامت صغرای او برپا گردد؛ نخست در عالم برزخ، و هنگام قیامت کبری سوی بهشت یا دوزخ محشور شود.

فرق بین صُـوَری که نفس در عـالَم برزخ و در قیـامتِ کُبری می بینـد که در بهشت و دوزخ بـا آنهـا دمسـاز است به شـدت و ضعف و نقص و کمال می باشد؛ زیرا همه آنها صُوَر ادراکیه جزئیه غیر مادی اند که در عالم برزخ با عین خیال و در بهشت به عین حس مشاهده می شوند، لیکن عینِ حسِ اخروی غیر عین خیال نیست.

برخلاف حس دنیوی که به پنج قوه تقسیم می شود و در پنج جای مختلف بدن قرار دارد:

جایگاه بینایی، چشم، جایگاه شنوایی، گوش و جایگاه چشایی، زبان است؛ و نیز ممکن نیست کاریکی از دیگری سر زند، لذا چشم نمی شنود، و گوش نمی بیند، و این دو نمی چشند و نمی بویند، و جمیع حواس بر همین منوال است... .

اما جمیع حواس اخروی در یک جا قرار دارند، به گونه ای که در جایگاه و جهت یکسان اند، و هر یک از آنها کار دیگری را انجام دهد.

و نسبت صُوَر برزخی با صُوَر اخروی در قیامت کبری، مانند نسبت طفل یا جنین به بالغ است.

ملاصدرا در این عبارت می گوید: نشئه آخرت، برزخ بین مجردات عقلی و عالم ماده است، و تمام آنچه در نشئه و سرای آخرت وجود دارد همه صُوَر ادراکی محسوس به قوه خیالی است که انسان در این عالم دارد، البته همین قوه خیال در عالم آخرت تبدیل به حس می شود، و به کمک همین قوه است که نفس صُوَر ادراکی را ایجاد می کند.

در عالم آخرت، نفس در عین ادراک آن صُوَر، فاعل آنها نیز هست، به گونه ای که ادراک آن صُوَر توسط نفس، عین ایجادشان و ایجادشان عین ادراکشان می باشد.

آن گاه که انسان بمیرد وارد عالم برزخ می شود، عالم برزخ که طی شد قیامت کبری فرا می رسد، فرق میان این دو عالم به شدت و ضعف است؛ یعنی چه در عالم برزخ و چه در عالم آخرت، روح و نفس با همان صُوَر ادراکیه اش دمساز است، منتهی آن صُوَر در برزخ نسبت به قیامت ضعیف است، و در قیامت شدت می یابد.

به عبارت دیگر هم در عالم برزخ و هم در عالم قیامت هر چه هست همه اش صُوَر ادراکی صِرف بوده و بس، و هرگز ماده ای در کار نیست جز اینکه صُوَر ادراکی در برزخ، با چشم خیال و در آخرت، با چشم حس دیده می شود.

آنچه با خیال درک می شود ضعفی در آن است، اما آنچه با حس ادراک می گردد قوتی در آن وجود دارد.

نیز از بیان ایشان استفاده می شود که در قیامت، حواس پنج گانه تبدیل به یک حس خواهد شد که در عین وحدت، همه حواس را دارد.

یعنی یک حقیقت است که سمیع است و بصیر و سایر قوای کذایی را نیز دارد.

مقصود از نقل این عبارات، این جمله ایشان بود که می گوید: «و کُلُّ ما فیها صُوَرٌ مَحْسُوسَه مُدْرَکَه بِقُوَّه نَفْسانیّه هِیَ خِیالٌ فی هـذا العالَم و حِسٌّ فی ذلکَ العالَم...» یعنی در قیامت هرچه هست همه اش صور محسوسی است که مُنْشَأ نفس بوده و نفس انسان فاعل و موجِد آنها است.

نقل عبارت های مختلف ایشان برای این است که ثابت شود نسبتی که به ایشان می دهیم با تصریحات خود ایشان سازگاری دارد، نه اینکه یک نسبت ناروا و غیر واقعی باشد.

۴. همچنین در اسفار (ج۹ ص۳۲۷ ۳۲۸) در ضمن «تنبیه» آمده است:

وبِالجُمله قد عَلِمْتَ أنَّ الْجَنَّه و النّار فی نَشأه اُخْری و عالَم آخَر مَوجُوداتُهُ اُمُورٌ صُوریّه بلا مادّه و انْفعال و حَرَکه؛ والدّنیا و کلُّ ما فیها، اُمورٌ کائنه فاسده مُتجدّده داثره زائله، ذات أوضاعٍ و جِهات مکانیّه.

فَکلُّ خَبَر یُذْکَرُ فیه أن الْجَنَّه أو النّار فی مَکان مِن أمْکنه الدّنیا و موضع من مواضع هذا العالَم: فإمّا أن یکون المرادُ باطن ذلک المکان کقولهم:

«إنَّ الْجنه فی السّماء السّابعه و إنَّ النّارَ تحت السّماء»، لیس المراد به أن الْجَنَّه داخله فی جسمیَّه السّماء دخولاً وضعیاً بل دخولاً معنویّاً کَدُخول النَّفس فی البَدَن...

وإمّا أن یکون المراد منها حُکم المظاهر الرّقائق و النشآت النسبیّه للْجَنَّه و النّار، ألا تری أنَّ المرآه مَظهُر للصُّور الحسیّه و لیست الصُّوره موجوده فیها؟ فکذلک بعض مواضع الدّنیا مظهر للجَنَّه و النّار.

فکما أن ما بیْن قبر الرسول (صلی الله علیه و آله) و منْبره روضه من ریاض الْجنه، أی مَظهَرٌ یَظهَرُ بها لمنْ کان مِن أهل الکشف و الشُّهود، روْضه من أهل الجَنَّه،

کمرآه تُشاهد النَّفس بها صُوره مِن الصُّوَر المَحسُوسه الَّتی قابَلَتْها، فکذلک بعض المَواضع المذکوره بِمنزله المَرائی المُنکَشَفَه بها أحوالُ الْجنه أو النار... ؛(۱)

چکیده سخن این است که دانستی آنچه در بهشت و دوزخ، در سرای دیگر و عالم آخرت وجود دارد، اموری صوری و شکلی بدون مادّه، انفعال و حرکت است؛ و دنیا و آنچه در آن است اموری از بین رفتنی، فانی، زوال پذیر و دارای موقعیت و جهت مکانی می باشد که آن به آن در تجدد و تحول است.

۱- . و قد علمتَ أنَّ جنه المؤمن أو جحیم الکافر لیست بأمر خارج عن نفسه (اسفار اربعه۹: ۳۳۵) . و نیز می گوید: و إن الدار الآخره و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساکنها والأبدان التی فیها کلها صور إدراکیه وجودها عین مدرکیّتها و محسوسیّتها (اسفار اربعه۹ : ۱۸۳) . در جای دیگری می گوید: ثم إن کل ما یشاهده الإنسان فی الآخره ویراه من أنواع النعیم من الحور والقصور والجنات والأشجار والأنهار وأضداد هذه من أنواع العذاب التی فی النار لیست بأمور خارجه عن ذات النفس مباینه لوجودها (العرشیه: ۲۵۰) . صدرا در تفسیر سوره یس به نحوی می خواهد انفصال صور اخروی را از نفس اثبات نماید، آنجا که می نگارد: أن الصور الموجوده الموعوده فی الدار الاخره موجودات عینیّه و ثابتات خارجیه منفصله عن النفس لا أنها حالّه فیها حلول الصور الانطباعیه و انما هی جواهرها جواهر عینیه و ثابتات خارجیه منفصله عن النفس. لکن همچنان که از تعلیقه محشی (ملا علی نوری () نیز استفاده می شود، انفصالی که مراد ملاصدرا است، عین اتصال می باشد، در ذیل عبارت فوق، محشی می نگارد: مراده من الانفصال نفی الاتصال الانطباعی الانفعالی، و سبب الارتباط الحلولی الذی یلزمه التأثر و الانفعال، المستلزم لکون النفس جوهرا بالقوه، خارجه من القوه الی الفعلیّه بارتسام الصوره فیها، و الصوره الاخرویه قائمه بجوهر الروح الانسانی قیام صدور و مثول بین یدیه، لا قیام حلول و انطباع فیه، و القیام الصدوری المعبّر عنه بالقیام عنه هو قیام الفعل بالفاعل، و الفعل منفصل عن الفاعل، لا- کانفصال شی ء عن شی ء و متصل به، لا کاتصال شی ء بشی ء، بل کاتصال الظل و قیامه بالشاخص و یعبّر عن هذا الانفصال الذی هو عین الاتصال بالبینونه الصفتیه تثبت فیه بفهم (تفسیر القرآن الکریم (صدرا) ج ۵، ص: ۲۰۱) .

پس هر خبری که در آن یادی از مکان بهشت و دوزخ و اینکه در گوشه ای از این عالَم قرار دارند، باشد:

یا مراد از آن، باطن آن مکان است مانند سخن ایشان که گفته اند: «بهشت در آسمان هفتم و دوزخ زیر آسمان است» نه اینکه مراد دخول جسمانی وضعی بهشت و دوزخ در آسمان باشد، بلکه منظور دخول معنوی است بسان دخول نفس در بدن ... و یا مراد از آن، مظاهرِ، نشئات و تجلی گاه هایی نسبت به بهشت و دوزخ است؛ مگر نمی بینی که آئینه، مظهر صورت های حسی است در حالی که صورت ها در آن موجود نیست؟ همین طور، بعضی از جاهای دنیا مظهر بهشت و دوزخ اند.

همچنانکه مابین قبر و منبر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) باغی از باغ های بهشت است، یعنی مظهری است که در آن، باغی از باغ های اهل بهشت برای اهل کشف و شهود نمایان می شود، مانند آئینه ای که نفس در آن، صورت های محسوس را که مقابل آن است می بیند. همچنین برخی از جاهایی که ذکر شده است به منزله آئینه هایی است که توسط آنها احوال بهشت و دوزخ هویدا می شود.

چکیده سخن ملاصدرا در این عبارت این است که:

جنّت و نار در نشئه دیگر که عالم قیامت است همان صُوَر ادراکیه می باشد که زوال و انتقال و حرکت در آنها راه ندارد.

پس آنچه در برخی از روایات ما هست که بهشت و دوزخ در مکانی قرار دارند، باید توجیه شود؛ یعنی باید این اخبار را به معانی دیگری غیر از ظاهر آنها تأویل برد:

یا مراد از بودن بهشت و دوزخ در مکان و جایی، باطن مکان می باشد، و اگر در روایتی آمده است که بهشت در آسمان هفتم است، مقصود این است که بهشت، در باطن آن مکان قرار دارد. یا مقصود این است که فلان مکان، مظهری از مظاهر بهشت یا دوزخ است. اگر اهل کشف و شهود به دیده بصیرت بنگرند، خواهند دید که فلان مکان مظهری از باغ های بهشت است.

وقتی انسان مقابل آئینه قرار می گیرد و تصویر خود را در آن می بیند، در حقیقت صورتش در آئینه نیست بلکه داخل آئینه چیزی نیست با این حال، صورت خود را در آن می بیند؛ چون آئینه مظهری برای بروز این صورت می باشد، چنین است مکان هایی که در روایات برای بهشت و دوزخ تعیین شده است. این مکان ها مظهری برای بروز بهشت و جهنم اند، نه اینکه برای بهشت و جهنم مکانی در گوشه ای از عالم باشد.

مقصود از ذکر این عبارات این بود که سرانجام کار صدرا و امثال ایشان به توجیه و تأویل می افتد.

جایگاه تأویل و توجیه

البته اصل توجیه و تأویل، در دو مورد بجاست:

اول: در جایی که مطلبی ناسازگار با مسایل قطعی خود مکتب داشته باشیم، باید توجیه بشود و امامان (علیهم السلام) در این گونه موارد، توجیه لازم را بیان کرده اند:

در قرآن آمده است: { وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي } (۱) اگر این آیه را به معنای ظاهری اش حمل کنیم و این گونه ترجمه کنیم که: «در آدم از روح خود دمیدم» این ترجمه با اصول توحیدی مکتب سازگار نیست؛ زیرا لازمه آن، اثبات روح برای خداست و اینکه خدا روحش را بین بندگان تقسیم نموده است.

این مطلب با اصل قطعی خود قرآن مخالف است؛ زیرا می فرماید:

{ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَد } (۲) هیچ چیز از او جدا نشده و نخواهد شد و او نیز از چیزی پدید نیامده است.

با توجه به این آیه و آیات دیگر و نیز مدارک حدیثی معتبر، قطعی، فراوان و متواتر که همه دلالت دارد بر این که ذات مقدس حضرت حق تجزیه نمی شود و تقسیم پذیر نیست در می یابیم که معنای دیگری در اینجا مقصود است.

۱- . سوره حجر (۱۵) آیه ۲۹.

۲- . سوره اخلاص (۱۱۲) آیه ۳.

البته توجیهات چنین مطالبی را خود معصومین (علیهم السلام) بهتر از همه بیان فرموده اند.

بر اساس سخن امامان (علیهم السلام): اضافه در عبارت { وَ نَفَخْتُ فِیهِ مِن رُّوحِی } تشریفی است، مثل: «بیت الله»، «ثارالله»، «ناقهالله». اضافه روح به خداوند متعال نیز چنین است،(۱) اینجا توجیه و تأویل درست است.

دوم: آنجا که مطلب مورد نظر، با یک اصل قطعی عقلی بیّن و روشن مخالف باشد. به عنوان نمونه عبارتی از مکتب وحی پیدا شود که با مسایل قطعی عقلی مخالف درآید؛ یعنی اگر در شریعت مسئله ای بر ضد عقل صریح باشد، باید توجیه شود؛ چون وحی با عقل صریح ضدیت ندارد.

اما توجیه و تأویل در غیر این دو مورد، گستاخی بر نصوص دینی است.

اقرار ملاصدرا

جالب اینکه ملاصدرا خود در مقدمه اسفار می نویسد:

وإنّی لأستغفرالله کثیراً مِمّا ضَیّعتُ شطراً من عمری فی تتبع آراء المتفلسفه والمجادلین من أهل الکلام، وتدقیقاتهم وتعلّم جُربُزتهم فی القول وتَفنُّنِهم فی البحث، حتی تبیَّن لی آخر الأمر بنور الإیمان وتأیید الله المنّان أن قیاسهم عقیم، وصراطهم غیرمستقیم، فألقینا زمام أمرنا إلیه وإلی رسوله النَّذیر المُنذر، فکُلُّ ما بلغنا منه آمنّا به وصَدَّقناه، و لم نحتلّ أن نخیِّلَ له وجهاً عقلیاً و مسلکاً بحثیاً، بل اقتدینا بهداه و انتهینا بنهیه، امتثالاً لقوله تعالی:

{ ما آتاکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهاکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا } (۲) . (۳)

۱- . بنگرید به، بحارالأنوار۴ : ۱۱ ۱۲.

۲- . سوره حشر (۵۹) آیه ۷.

۳- . اسفار اربعه ۱ : ۱۱ ۱۲.

خلاصه کلام ایشان این است که:

بعد از اینکه بخشی از عمرم را در مباحث عقلی و کلامی ضایع کردم، آخرالأمر معتقد شدم که به قرآن و عترت چنگ بزنم و در فرمایشات آنها هم دنبال توجیهات عقلانی نروم و تمام آنچه را از قرآن و حدیث به ما رسیده است تصدیق نمایم و به هدایت الهی و رسول و عترتش به اقتضای کلام پروردگار که می فرماید: «آنچه را رسول برایتان آورده بگیرید و از آنچه شما را باز داشته بپرهیزید» اقتدا کنم.

با وجود این، وقتی به بحث بهشت و دوزخ می رسد به توجیه و تأویل دست می یازد و از تعهد خود دست برمی دارد و با اینکه روایات، در بهشت و دوزخ مکانی صراحت دارد، می گوید برای اینها مکانی نیست، و چنین احادیثی را باید به باطن مکان یا مظهریت بهشت و جهنم توجیه کرد و ضمن تأویل، از ظاهر آن دست برداشت.

پیداست که اینجا از مواردی نیست که نیازی به تأویل باشد؛ زیرا نه با نصّی از نصوص خود مکتب مخالف است، و نه با دلیل قطعی عقلی تضاد دارد.

اگر چنانچه روایتی مستلزم محال عقلی یا مخالف نصی از نصوص مکتب نباشد، توجیه و تأویل آن کاری خطا و نادرست است.

در نتیجه، این ظواهر و نصوص که برای بهشت و جهنم، مکان خارجی اثبات می کند، به جای خودش محفوظ است و از مواردی نیست که نیازی به تأویل باشد.

فعلیت بهشت و دوزخ

در مورد اینکه بهشت و دوزخ هم اکنون مخلوق اند یا بعدا پس از جریان قیامت خلق می شوند، اختلاف نظر است.

جمعی گفته اند که بهشت و دوزخ خلق شده اند، و گروهی معتقدند که بعدها خلق می گردند و هرکدام برای خود استدلال هایی دارد.

بر مبنای اینکه بهشت و دوزخ تماماً بازتابِ اعمال، افکار، اخلاق و ملکات خوب و بد انسان و ساخته و پرداخته نفس باشد، طبیعی است که اصلاً بحث از مخلوق بودن فعلی بهشت و دوزخ معنایی نخواهد داشت؛ یعنی مشخص است که بعدا محقق خواهند شد.

ادله قائلان به فعلیت بهشت و دوزخ

عمده ترین دلیل بر این مدعا، آیات و روایات است؛ زیرا این مسئله، از مسائل غیب است و عقل را بدان راهی نیست.

از طرفی مانع عقلی هم نـدارد؛ یعنی امکان تحقق فعلی بهشت و دوزخ، مسـئله ای ضد عقل نیست، و مسـتلزم اجتماع نقیضـین، مثلین و ضدین نمی باشد، پس محال عقلی لازم نمی آید، و از آنجا که ادله نقلی موجودیت بهشت و دوزخ را اثبات می کند، با توجه به سعه قدرت پروردگار، انکار آن وجهی ندارد.

آیـات و روایـاتی که تا اینجا مطرح شـد، ناظر بود به اصل تحقق خارجی بهشت و دوزخ و اسـتقلال آنها از نفس، اعم از اینکه بهشت و دوزخ بالفعل مخلوق باشـند یا بعدا خلق شوند، لکن در این قسـمت، آیات و روایاتی را می آوریم که ناظر به مخلوق بودن فعلی آنهـاست، هنگـامی که مخلوق بودن بهشت و جهنّم به اثبـات رسـد، تحقق خـارجی مسـتقل از نفس آنهـا نیز ثـابت خواهد گشت.

آیات فعلیت بهشت

اشاره

از آیـات قرآن کریم اسـتفاده می شـود که بهشت و دوزخ هم اکنـون موجودنـد و فعلیت دارنـد. در این مـورد، به ذکر سه آیه بسنده می کنیم:

آیه اول

خدای تعالی می فرماید:

{ وَسَارِعُواْ إِلَی مَغْفِرَه مِن رَبِّکُمْ وَجَنَّه عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ } ؛(۱)

بشـتابید سوی آمرزشی از پروردگارتان، و بهشتی که پهنایش [به قدر] آسمان ها و زمین است [و] برای پرهیزگاران آماده شده است.

این آیه شریفه، با توجه به جمله:

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۳۳.

{ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ } ، و ظهورش در موجودیت بهشت است.

در تفسیر مجمع البیان آمده است:

هذا یدل علی أن الجنه مخلوقه الیوم؛ لأنَّها لا تکون معدّه إلا و هی مخلوقه؛(۱)

این سخن، دلیل بر این است که بهشت هم اکنون مخلوق است؛ زیرا چیزی آماده نیست مگر اینکه مخلوق باشد.

در تفسیر فخررازی آمده است:

{ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ } فظاهره یدل علی أن الجنه والنار مخلوقتان الآن؛(۲)

«برای پرهیزگاران آماده شده است» ظاهرش دلالت دارد که بهشت و دوزخ هم اکنون مخلوق اند.

آیه دوم

در سوره نجم می خوانیم:

{ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَه أُخْرَی * عِندَ سِدْرَه الْمُنْتَهَی * عِندَهَا جَنَّه الْمَأْوَی } ؛(۳)

و قطعاً بار دیگری هم او را دید، نزدیک سدره المنتهی، در همان جا که جنّه المأوی است.

{ جَنَّه الْمَأوَی} یعنی بهشتی که جایگاه افراد صالح و نیکوکار است. این بهشت در کنارِ { سِدْرَه الْمُنْتَهَی } است که در معراجِ پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در آنجا برنامه های خاصی انجام گرفت.

بنابراین، این آیه شریفه بر موجودیت بهشت دلالت دارد. از طرفی قول به فصل بین بهشت و دوزخ هم وجود ندارد، یعنی هرکس گفته است بهشت موجود است، قائل است

۱- . مجمع البیان ۲: ۳۹۲.
۲- . مفاتیح الغیب (فخر رازی) ۹: ۳۶۶.
۳- . سوره نجم (۵۳) آیات ۱۳ ۱۵.

که دوزخ هم موجود است و بالعکس. بنابراین، موجودیت دوزخ هم به این طریق اثبات می شود.

علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش(۱) درباره این سخن خدای متعال که می فرماید:

{ وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَه اُخْرَی * عِندَ سِدْرَه الْمُنْتَهَی } ؛(۲) (و قطعاً بار دیگری هم او را نزدیک سِدْرَه الْمُنتَهَی دیده است) می گوید:

این دیدار در { سِدْرَه الْمُنْتَهَی } صورت گرفت؛ یعنی در آسمان هفتم. اما ردّ بر ادعای کسانی که خلقت بهشت و جهنم را انکار می کنند، سخن خدای متعال در آیه بعد است که فرمود: { عِندَهَا جَنَّه الْمَأوَی } ؛(۳) «نزد آن، جَنَّه الْمَأْوَی است» یعنی نزدِ { سِدْرَه الْمُنْتَهَی } در آسمان هفتم { جَنَّه المَأوَی } است. پس { سِدْرَه الْمُنْتَهَی } در آسمان هفتم است و { جَنَّه الْمَأوَی } نزد آن است.

این آیه در واقع از یک سؤال مقدر جواب می دهد؛ و آن اینکه اگر گفته شود:

{ جَنَّه الْمَأوَی } کجاست؟ جواب این است که نزدیک { سِدْرَه الْمُنْتَهَی } است.

بنابراین { جَنَّه الْمَأْوَی } که نزدیک { سِدْرَه الْمُنْتَهَی } در آسمان هفتم است مکانی است که وجود خارجی دارد. و پیامبر (صلی الله علیه و آله) در جریان معراج بر آن گذر نمود.

در خصوص موجودیت دوزخ نیز در قرآن کریم آمده است:

{ أعَدَّ اللهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِیدًا } ؛(۴)

خدا برای آنان عذابی سخت آماده ساخت.

۱- . تفسیر قمی ۲: ۳۳۵؛ بحارالأنوار ۸: ۱۳۳، حدیث ۴۰.

۲- . سوره نجم (۵۳) آیات ۱۳ و ۱۴.

۳- . سوره نجم (۵۳) آیه ۱۵.

۴- . سوره مجادله (۵۸) آیه ۱۵ ؛ سوره طلاق (۶۵) آیه ۱۰.

آیه سوم

در آیه دیگری آمده است:

{ أعَدَّ اللهُ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِی مِن تَحْتِهَا الأنْهَارُ خَالِدِینَ فِیهَا ذَلِکَ الْفَوْزُ الْعَظِیمُ } ؛(۱)

خدا برای آنان باغ هایی آماده کرده است که از زیر [درختان] آن نهرها روان است، و در آن جاودانه اند. این، همان رستگاری بزرگ است.

{ أعَدَّ اللهُ } ظهورش در فعلیت بهشت است؛ یعنی بهشت هم اکنون موجود است، و خدای تعالی آن را برای خوبان مهیا ساخت.

روایات فعلیت بهشت و دوزخ

اشاره

از متون وحیانی، مخلوق بودن بالفعل بهشت و جهنم به خوبی استفاده می شود؛ زیرا در روایات به آن تصریح شده است و معنا ندارد که بگوییم آنها صُوَر ادراکی و ملکات نفسانی اند. با اثبات موجودیت فعلی بهشت و دوزخ، وجود خارجی داشتن آن دو نیز ثابت خواهد شد.

اکنون روایاتی را می آوریم که دلالت دارند بر اینکه بخشی از نعمت های بهشت را خدای متعال قبل از انسان و اعمالِ او، آفریده است.

روایت اول

مرحوم صدوق به سند صحیح در عیون و امالی و توحید از عبدالسلام بن سالم هرَوِی (أباصلت) نقل می کند که گفت: به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم:

فَأخْبِرْنِی عَنِ الْجَنَّه وَالنَّارِ أ هُمَا الْیَوْمَ مَخْلُوقَتَانِ؟

فَقَالَ (علیه السلام): نَعَمْ وَ إنَّ رَسُولَ اللهِ (صلی الله علیه و آله) قَدْ دَخَلَ الْجَنَّه وَ رَأی النَّارَ لَمَّا عُرِجَ بِهِ إلَی السَّمَاءِ.

قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ فَإنَّ قَوْماً یَقُولُونَ إنَّهُمَا الْیَوْمَ مُقَدَّرَتَانِ غَیْرُ مَخْلُوقَتَیْنِ.

۱- . سوره توبه (۹) آیه ۸۹.

فَقَالَ (علیه السلام): مَا اُولَئِکَ مِنَّا وَلا نَحْنُ مِنْهُمْ. مَنْ أنْکَرَ خَلْقَ الْجَنَّه وَالنَّارِ فَقَدْ کَذَّبَ النَّبِیَّ (صلی الله علیه و آله) وَکَذَّبَنَا وَلَیْسَ مِنْ وَلایَتِنَا عَلَی شَیْءٍ وَخُلِّدَ فِی نَارِ جَهَنَّمَ.

قَالَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ: { هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِی یُکَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ * یَطُوفُونَ بَیْنَهَا وَبَیْنَ حَمِیمٍ آنٍ } (۱)

وَ قَالَ النَّبِیُّ (صلی الله علیه و آله): لَمَّا عُرِجَ بِی إلَی السَّمَاءِ أخَذَ بِیَدِی جَبْرَئِیلُ (علیه السلام) فَأدْخَلَنِی الْجَنَّه فَنَاوَلَنِی مِنْ رُطَبِهَا فَأکَلْتُهُ فَتَحَوَّلَ ذَلِکَ نُطْفَه فِی صُلْبِی فَلَمَّا هَبَطْتُ إلَی الأرْضِ وَاقَعْتُ خَدِیجَه فَحَمَلَتْ بِفَاطِمَه فَفَاطِمَه حَوْرَاءُ إنْسِیَّه فَکُلَّمَا اشْتَقْتُ إلَی رَائِحَه الْجَنَّه شَمَمْتُ رَائِحَه ابْنَتِی فَاطِمَه ؛(۲)

آیا بهشت و دوزخ الآن مخلوق اند؟ فرمود: آری. رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هنگام معراج داخل بهشت شد و آتش دوزخ را دید. عرض کردم: عده ای می گویند: بهشت و دوزخ مقدرند و الآن مخلوق نمی باشند. امام فرمود: آنان از ما نیستند و ما هم از آنان نیستیم. هرکس مخلوق بودن بهشت و دوزخ را انکار کند پیامبر خدا و ما را تکذیب کرده است و بهره ای از ولایت ما ندارد و در آتش دوزخ جاودان می ماند. خدای تعالی فرمود: «این است همان جهنّمی که تبهکاران آن را دروغ می خواندند. میان [آتش] و میان آب جوشان سرگردان باشند».

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: آن گاه که به معراج برده شدم، جبرئیل دستم را گرفت و داخل بهشت نمود، پس از خرمای آن خوردم، آن خرما تبدیل به نطفه شد، و آن گاه که به زمین بازگشتم با خدیجه همبستر شدم، و خدیجه به فاطمه حامله شد. پس فاطمه حوریه ای انسان نماست هرگاه مشتاق بوی بهشت می شوم دخترم فاطمه را می بویم.

۱- سوره الرحمن (۵۵) آیات ۴۳ و ۴۴.

۲- . امالی صدوق: ۵۴۶ ؛ عیون اخبار الرضا علیه السلام : ۱۰۶ ۱۰۷ ؛ احتجاج طبرسی ۲: ۱۹۱ ؛ بحارالأنوار۸ : ۱۱۹، حدیث ۶ .

در این روایت شریف با این تأکید و با این کیفیت، مسئله مخلوق بودن بهشت و دوزخ مطرح گردیده است و در موجودیت بهشت تا آنجا صراحت دارد که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله) داخل آن شد و از میوه آن تناول نمود و آن میوه تبدیل به نطفه شد، و حضرت زهرا از آن تولد یافت.

پس باید این حقیقت را پذیرفت که بهشت، نعمت هایی دارد که قبل از عمل افراد موجود است.

نظیر این حدیث، در بحارالأنوار، جلد۸ ، صفحه ۱۲۰، حدیث ۱۰ هم آمده است.(۱)

روایت دوم

شیخ صدوق به سند صحیح از سعد بن عبدالله اشعری از محمد بن عبدالحمید از محمد بن راشد از عمر بن سهل از سهیل بن غزوان از امام صادق (علیه السلام) و آن حضرت از پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که فرمود:

إِنَّ اللهَ تَبَارکَ وَتَعَالَی خَلَقَ فِی الْجَنَّه عَمُوداً مِنْ یَاقُوته حَمْرَاءَ عَلَیْهِ سَبْعُونَ أَلْفَ قَصْرٍ فِی کُلِّ قَصْرٍ سَبْعُونَ أَلْفَ غُرْفَه خَلَقَهَا اللهُ عَزَّوَجَلَّ لِلْمُتَحَابِّینَ وَالْمُتَزَاوِرِینَ فِی الله؛(۲)

خدای متعال بُرجی از یاقوت سرخ در بهشت آفرید که هفتاد هزار قصر در آن است، و در هر قصری نیز هفتاد هزار غرفه وجود دارد.

۱- . کانَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله و سلم یُکْثِرُ تَقْبِیلَ فَاطِمَهَ علیها السلام عَلَیْهَا وَ عَلَی أَبِیهَا وَ بَعْلِهَا وَ أَوْلادِهَا أَلْفُ أَلْفِ التَّحِیَّهِ وَ السَّلام) فَأَنْکَرَتْ ذَلِکَ عَائِشَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلی الله علیه و آله و سلم : یَا عَائِشَهُ إِنِّی لَمَّا أُسْرِیَ بِی إِلَی السَّمَاءِ دَخَلْتُ الْجَنَّهَ فَأَدْنَانِی جَبْرَئِیلُ مِنْ شَجَرَهِ طُوبَی وَ نَاوَلَنِی مِنْ ثِمَارِهَا فَأَکَلْتُهُ فَحَوَّلَ اللهُ ذَلِکَ مَاءً فِی ظَهْرِی فَلَمَّا هَبَطْتُ إِلَی الأَرْضِ وَاقَعْتُ خَدِیجَهَ فَحَمَلَتْ بِفَاطِمَهَ علیها السلام فَمَا قَبَّلْتُهَا قَطُّ إِلاَّ وَجَدْتُ رَائِحَهَ شَجَرَهِ طُوبَی مِنْهَا. علی بن ابراهیم قمی نیز در تفسیرش (ج ۱، ص ۳۶۵) به سند صحیح از أبوعبیده از حضرت صادق علیه السلام این حدیث را نقل می کند.

۲- . خصال صدوق: ۶۳۹ ؛ کشف الغمه ۲: ۹۳ ؛ بحارالأنوار۸ : ۱۳۲، حدیث ۳۵.

این نعمت ها از آنِ دو گروه می باشد:

کسانی که فقط برای خدا با هم دوستی می کنند [و یکدیگر را دوست دارند]. و کسانی که فقط برای خدا [و از روی خلوص نیت] به دیدار یکدیگر می روند.

دلالت این روایت هم در مورد خلقت بهشت و هم در مورد تحقق خارجی آن هویداست؛ زیرا وقتی گفته می شود خدا خلق کرده است؛ یعنی تحقق خارجی دارد، نه اینکه دستاورد اعمال بعدی انسان باشد یا خدای متعال ملکات نفسانی یا صُوَر ادراکی را آفریده باشد.

روایت سوم

امیرالمؤمنین (علیه السلام) به نقل از پیامبر گرامی (صلی الله علیه و آله) می فرماید:

إِنَّ اللهَ عَزَّوَجَلَّ لَمَّا خَلَقَ الْجَنَّه خَلَقَهَا مِنْ لَبِنَتَيْنِ لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبِنَه مِنَ فِضَّه وَجَعَلَ حِيطَانَهَا الْيَاقُوتَ وَسَقْفَهَا الزَّبَرْجَدَ وَحَصْبَاءَهَا اللُّؤلُؤَ وَتُرَابَهَا الزَّعْفَرَانَ وَالْمِسْكَ الأذْفَرَ... ؛(۱)

آن گاه که خدای عزّ وجل بهشت را خلق نمود، آن را از دو نوع خشتِ طلا و نقره آفرید و دیوارهایش را یاقوت، سقفش را زبرجد، سنگریزه اش را مروارید و خاکش را زعفران و مشک خوشبو قرار داد...

آن گاه خصوصیات آن را به تفصیل بیان می نماید، که از بحث ما خارج است. آنچه مورد نظر است این عبارت می باشد که: «لَمّا خَلَقَ الجنه خَلَقَها من...»؛ خدای متعال بهشت را آفرید و با آجرهای طلا و نقره آن را ساخت... .

براساس این روایت، بهشت، خلق شده است و تحقق خارجی دارد.

روایت چهارم

علی بن ابراهیم قمی در تفسیرش به سند صحیح از سلیمان بن داود (که او نیز ثقه است) نقل می کند که امام سجاد (علیه السلام) ضمن تأکید بر ملازمت با قرآن کریم می فرماید:

۱- . خصال صدوق:۴۳۶؛ مَن لایحضره۴: ۳۵۵۳۵۶؛ بحارالأنوار۵: ۱۰، حدیث۱۵ و۸ : ۱۳۲، حدیث۳۶.

عَلَیکَ بِالقُرآن فَإنَّ الله خَلَقَ الجَنَّه بِیَدِهِ لَبِنَه مِن ذَهَب و لَبِنَه مِن فِضَّه و جَعَلَ مَلاطَها المِسک وَ تُرَابَهَا الزَّعْفَرَانَ حَصْبَاءَهَا اللُّؤْلُؤَ، و جَعَلَ دَرَجاتها عَلَی قَدرِ آیَاتِ الْقُرْآنِ، فَمَن قَرَأ القُرآنَ قال لَهُ: «اقْرَأ وَ ارْقَ» و مَن دَخَلَ مِنهُم الجنَّه لَم یَکُن فِی الجَنَّه أعلَی دَرَجَه مِنهُ ماخَلا النَّبِیُّون والصِّدیقون؛(۱)

ملازم قرآن باش، خـدای متعال به قـدرتش بهشت را با خشت های طلا و نقره آفریـد و با مشک و عنبر آمیخت و ریگ هایش را مرواریـد و خاکش را از زعفران قرار داد و درجات آن را به قدر آیات قرآن ساخت. پس هرکس قرآن را [از سـر معرفت و توأم بـا عمـل] بخوانـد به او گوینـد: «بخوان و بالاـ برو» و هرکس از قاریان قرآن داخل بهشت شود به جز پیامبران و صـدیقان، کسی درجه بالاتر از او ندارد.

دلالت این روایت هم مانند روایات پیشین برخلقت وتحقق خارجی بهشت، واضح و روشن است.

روایت پنجم

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می فرماید:

مَکْتُوبٌ عَلَی بَابِ الْجَنَّه «لا إِلَهَ إِلاَّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ عَلِیٌّ أخُو رَسُولِ اللهِ» قَبْلَ أنْ یَخْلُقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضَ بِألْفَیْ عَام؛(۲)

دو هزار سال پیش از آنکه خـدای تعالی آسـمان ها و زمین را بیافرینـد، بر در بهشت نوشـته شـده بود: خـدایی جز خـدای یکتا نیست، محمد (صلی الله علیه و آله) رسول خدا و علی (علیه السلام) برادر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) است.

این نیز نمونه ای دیگر از تحقق خارجی بهشت و مخلوق بودن آن است.

۱- تفسیر قمی۲: ۲۵۹ ۲۶۰ ؛ بحارالأنوار۸ : ۱۳۳، حدیث ۳۹.

۲- . خصال صدوق: ۶۳۸ ؛ روضه الواعظین: ۱۱۰؛ بحارالأنوار۸ : ۱۳۱، حدیث ۳۴.

روایت ششم

شیخ طبرسی می فرماید: در روایت صحیح از پیامبر (صلی الله علیه و آله) رسیده که فرمود:

إنَّ اللهَ یقول أعْدَدْتُ لعبادی الصّالحین ما لا عَینٌ رَأتْ و لا اُذُن سَمِعَت و لا خَطَرَ علی قلب بشر، بَلْهَ ما أطلعتُکم علیه، اقرؤوا إن شئتم: { فَلاتَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِیَ لَهُم مِّن قُرَّه أعْیُنٍ جَزَاءً بِمَا کَانُوا یَعْمَلُونَ } (۱) . (۲)

خدای متعال می فرماید: «برای بندگان صالح خود چیزهایی آماده کرده ام که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و به قلب هیچ کس خطور نکرده است»، آنچه را به آگاهی تان رسانده وانهید و اگر می خواهید این آیه را بخوانید: «هیچ کسی نمی داند چه پاداش هایی که مایه روشنی چشم هاست به [پاداش] آنچه انجام می دادند برایشان نهفته است».

از این حدیث هم همان دو نکته روایات قبل استفاده می شود؛ زیرا روایت صراحت دارد که خدای متعال اموری را برای بندگان صالح خود آماده کرده است.

روایت هفتم

شیخ طبرسی نیز از انس نقل می کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

مَرَرْتُ لَیْلَه اُسْرِیَ بِی بِنَهَرٍ حافَتَیاهُ قِبابُ الْمَرْجَانِ فَنُودِیتُ مِنْهُ السَّلامُ عَلَیْکَ یَا رَسُولَ اللهِ، فَقُلْتُ: یَا جِبْرَئِیلُ مَنْ هَؤلاءِ؟ قَالَ: هَؤلاءِ حُورٌ مِنَ الْحُورِ الْعِینِ اسْتَأذَنَّ رَبَّهُنَّ عَزَّوَجَلَّ أنْ یُسَلِّمْنَ عَلَیْکَ فَأذِنَ لَهُنَّ، فَقُلْنَ: نَحْنُ الْخَالِدَاتُ فَلانَمُوتُ وَنَحْنُ النَّاعِمَاتُ فَلانَبْأسُ، أزْوَاجُ رِجَالٍ کِرَامٍ.

ثُمَّ قرأ (صلی الله علیه و آله): { حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِی الْخِیَامِ * فَبِأیِّ آلاء رَبِّکُمَا تُکَذِّبَانِ * لَمْ یَطْمِثْهُنَّ إنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جَانٌّ } (۳) . (۴)

۱- . سوره سجده (۳۲) آیه ۱۷.

۲- . مجمع البیان۸ : ۱۰۸؛ بحارالأنوار۸: ۹۲ ؛ صحیح بخاری۶ : ۲۱.

۳- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۷۲ ۷۴.

۴- . مجمع البیان ۹: ۳۵۳؛ بحارالأنوار۸ : ۱۰۷ ؛ تفسیر صافی۵: ۱۱۷.

در شب معراج از کنار نهری که دو جانب آن بناهایی از مرجان بود عبور می کردم، از آن نـدا شـدم: «سـلام بر تو ای فرسـتاده خـدا». گفتم: ای جبرئیل، اینها کیاننـد؟ گفت: حورانی که از پروردگارشان اذن گرفتند تا بر تو سـلام کنند، پس خدا به ایشان اذن داد. آنگاه گفتند: ما جاودانه ایم پس نمیریم، و شادابیم پس افسرده نگردیم، همسران مردان بزرگواریم. آنگاه پیامبر اکرم (صـلی الله علیه و آله) سـخن خدای تعالی را قرائت نمود که می فرماید: «حورانی پرده نشـین در [دل] خیمه ها. پس کدام یک از نعمت های پروردگارتان را منکرید؟ دست هیچ انس و جنّی قبل از ایشان به آنها نرسیده است».

بر اسـاس این روایت، در شب معراج، بـا حـور العین هـایی دیـدار شـده و مـذاکره ای بـا ایشـان انجـام گرفته است. این حوران بهشتی، قبل از ورود افراد به بهشت، وجود داشته اند؛ و به خوبی روشن می شود که پاره ای از نعمت ها را خدای متعال آماده کرده است، و چنین نیست که همه نعمت های بهشت، دستاورد اعمال افراد باشد.

ذیل حدیث نیز در همان دو نکته پیشین صراحت دارد.

روایت هشتم

از عبـدالله بن علی روایت شـده که وی بلاـل مؤذن پیـامبر (صـلی الله علیه و آله) را ملاقـات کرد و از وصف بنـای بهشت از او پرسید، بلال گفت:

اکْتُبْ: «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ»؛ سَـمِعْتُ رَسُولَ اللهِ (صـلی الله علیه و آله) یَقُولُ: إِنَّ سُورَ الْجَنَّه لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ، وَ لَبِنَه مِنْ فِضَّه، وَ لَبِنَه مِنْ یَاقُوتٍ، وَ مِلاطُهَا الْمِسْکُ الأَذْفَرُ، وَ شُرَفُهَا الْیَاقُوتُ الأَحْمَرُ وَ الأَخْضَرُ وَ الأَصْفَرُ.

قُلْتُ: فَمَـا أَبْوَابُهَـا؟ قَـالَ: أَبْوَابُهَـا مُخْتَلِفَه، بَـابُ الرَّحْمَه مِنْ یَـاقُوتَه حَمْرَاءَ. قُلْتُ: فَمَـا حَلْقَتُهُ؟ قَـالَ: وَیْحَکَ! کُفَّ عَنِّی فَقَـدْ کَلَّفْتَنِی شَطَطاً! قُلْتُ: مَا أَنَا بِکَافٍّ عَنْکَ حَتَّی تُؤَدِّیَ إِلَیَّ مَا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللهِ (صلی الله علیه و آله) فِی ذَلِکَ.

قَالَ: اکْتُبْ «بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ»؛ أَمَّا بَابُ الصَّبْرِ، فَبَابٌ صَـغِیرٌ، مِصْـرَاعٌ وَاحِـدٌ مِنْ یَاقُوتَه حَمْرَاءَ لا حَلَقَ لَهُ؛ وَ أَمَّا بَابُ الشُّکْرِ، فَإِنَّهُ مِنْ یَاقُوتَه

بَیْضَاءَ، لَهَا مِصْرَاعَانِ مَسِیرَه مَا بَیْنَهُمَا خَمْسُمِأه عَامٍ، لَهُ ضَجِیجٌ وَ حَنِینٌ، یَقُولُ: اللَّهُمَّ جِئْنِی بِأَهْلِی! قُلْتُ: هَلْ یَتَکَلَّمُ الْبَابُ؟

قَالَ: نَعَمْ، یُنْطِقُهُ ذُوالْجَلالِ وَالإِکْرَام. وَأَمَّا بَابُ الْبَلاءِ قُلْتُ: أَلَیْسَ بَابُ الْبَلاءِ هُوَ بَابُ الصَّبْرِ؟ قَالَ: لا، قُلْتُ: فَمَا الْبَلاءُ؟ قَالَ: الْمَصَائِبُ وَالأَسْقَامُ وَ الأَمْرَاضُ وَالْجُذَامُ، وَهُوَ بَابٌ مِنْ یَاقُوتَه صَفْرَاءَ مِصْرَاعٌ وَاحِدٌ مَا أَقَلَّ مَنْ یَدْخُلُ مِنْهُ.

قُلْتُ: رَحِمَکَ اللهُ! زِدْنِی وَ تَفَضَّلْ عَلَیَّ، فَإِنِّی فَقِیرٌ! قَالَ: یَا غُلامُ، کَلَّفْتَنِی شَطَطاً. أَمَّا الْبَابُ الأَعْظَمُ فَیَدْخُلُ مِنْهُ الْعِبَادُ الصَّالِحُونَ، وَ هُمْ أَهْلُ الزُّهْدِ وَ الْوَرَعِ وَ الرَّاغِبُونَ إِلَی اللهِ عَزَّوَجَلَّ الْمُسْتَأْنِسُونَ بِهِ.

قُلْتُ: رَحِمَکَ اللهُ! فَإِذَا دَخَلُوا الْجَنَّه مَاذَا یَصْنَعُونَ! قَالَ: یَسِیرُونَ عَلَی نَهَرَیْنِ فِی مَصَافَّ فِی سُفُنِ الْیَاقُوتِ، مَجَاذِیفُهَا اللُّؤْلُؤُ، فِیهَا مَلائِکَه مِنْ نُورٍ، عَلَیْهِمْ ثِیَابٌ خُضْرٌ شَدِیدَه خُضْرَتُهَا.

قُلْتُ: رَحِمَکَ اللهُ! هَلْ یَکُونُ مِنَ النُّورِ أَخْضَرُ؟ قَالَ: إِنَّ الثِّیَابَ هِیَ خُضْرٌ، وَ لَکِنْ فِیهَا نُورٌ مِنْ نُورِ رَبِّ الْعَالَمِینَ جَلَّ جَلالُهُ یَسِیرُونَ عَلَی حَافَتَیِ النَّهَرِ.

قُلْتُ: فَمَا اسْمُ ذَلِکَ النَّهَرِ؟

قَالَ: «جَنَّه الْمَأْوَی». قُلْتُ: هَلْ وَسَطُهَا غَیْرُ هَذَا؟

قَالَ: نَعَمْ «جَنَّه عَدْنٍ» وَ هِیَ فِی وَسَطِ الْجِنَانِ؛ فَأَمَّا جَنَّه عَدْنٍ، فَسُورُهَا یَاقُوتٌ أَحْمَرُ وَ حَصْبَاؤُهَا اللُّؤْلُؤُ.

قُلْتُ: فَهَلْ فِیهَا غَیْرُهَا؟

قَالَ: نَعَمْ «جَنَّه الْفِرْدَوْسِ» قُلْتُ: وَ کَیْفَ سُورُهَا؟ قَالَ: وَیْحَکَ! کُفَّ عَنِّی حَیَّرْتَ عَلَیَّ قَلْبِی. قُلْتُ: بَلْ أَنْتَ الْفَاعِلُ بِی ذَلِکَ، مَا أَنَا بِکَافٍّ عَنْکَ حَتَّی تُتِمَّ لِیَ الصِّفَه وَ تُخْبِرَنِی عَنْ سُورِهَا. قَالَ: سُورُهَا نُورٌ. فَقُلْتُ: وَ الْغُرَفُ الَّتِی هِیَ فِیهَا؟ قَالَ: هِیَ مِنْ نُورِ رَبِّ الْعَالَمِینَ.

قُلْتُ: زِدْنِی رَحِمَکَ اللهُ! قَالَ: وَیْحَکَ! إِلَی هَذَا انتهی إلی نبأ [انْتَهَی بِنَا] رَسُول اللهِ (صلی الله علیه و آله) طُوبَی لَکَ إِنْ أَنْتَ وَصَلْتَ إِلَی بَعْضِ هَذِهِ الصِّفَه، وَ طُوبَی لِمَنْ یُؤْمِنُ بِهَذَا؛(۱)

بنویس «بسم الله الرحمن الرحیم»، از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که فرمود: همانا حصار بهشت ترکیبی از طلا، نقره و یاقوت، و ملاط آن از مشک ناب، و کنگره های آن از یاقوت سرخ، سبز و زرد است.

گفتم: درهای بهشت از چیست؟ گفت: درهای آن گوناگون است، در رحمت از یاقوت سرخ است، گفتم: حلقه آن از چیست؟ گفت: از من دست بدار، تو بیش از حدّ و اندازه مرا به زحمت انداختی، گفتم: از تو دست برنمی دارم تا هر آنچه در این باره از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیده ای به من برسانی.

بلال گفت: بنویس «بسم الله الرّحمن الرّحیم»، و امّا درِ صبر، دری کوچک، یک لنگه ای و از یاقوت سرخ است، و حلقه ندارد (کوچک بودن درِ صبر نشان می دهد که افراد کمتری استحقاق وارد شدن از آن در را پیدا می کنند، یعنی کسانی که بتوانند بر بلایا صبر کنند و از صابرین به حساب آیند بسیار اندک اند) . و امّا درِ شکر از یاقوت سفید و دارای دو لنگه است، فراخی میان دو لنگه آن [در هنگام باز بودن] به اندازه راه پانصد ساله است، پیوسته آه و ناله بر دارد و می گوید: پروردگارا اهل من را برسان. گوید: گفتم: مگر در هم سخن می گوید؟ گفت: آری، خداوند ذو الجلال و الاکرام آن را به سخن می آورد.

و امّا درِ بلاء، من گفتم: مگر درِ بلاء همان درِ صبر نیست؟ گفت: نه، گفتم: پس بلاء کدام است؟ گفت: مصیبت ها، ناخوشی ها، بیماری ها و جذام است. آن در، از یاقوت زرد و یک لنگه ای است، آه که چقدر اندک اند کسانی که از این در وارد بهشت می شوند.

۱- . امالی صدوق: ۲۸۱۲۸۳؛ مَن لا یحضره الفقیه۱ : ۲۹۵۲۹۶، ذیل حدیث۹۰۵؛ بحارالأنوار۸: ۱۱۶۱۱۷.

گفتم: خدایت رحمت کند بیشتر برایم بگو و بر من تفضّل فرما که من بسیار نیازمندم، گفت: ای جوان، تو مرا بسیار به زحمت انداختی.

امّا باب اعظم: از آن در، بندگان صالح که اهل زهد و پارسایی اند و راغبان به خدای عزّوجلّ و مأنوس با او می باشند وارد می شوند. گفتم: خدا تو را مورد رحمت خویش قرار دهد بگو پس از اینکه داخل بهشت شوند چه می کنند؟ گفت: بر روی دو نهر زلال، در کشتی هائی از یاقوت سرخ، با پاروهائی از مروارید سیر می کنند. در آنها فرشتگانی از نورند که بر تن ایشان جامه های پر رنگ می باشد.

گفتم: خدایت رحمت کند آیا نور سبز هم هست؟ گفت: جامه ها سبز است لیکن از نور پروردگار عالمیان جلّ جلاله پرتوی در آن جامه ها تابیده است. [با این هیئت] ایشان بر دو طرف آن نهر گردش کنند. گفتم: اسم آن نهر چیست؟ گفت: «جنّه المأوی». گفتم: آیا در وسط آن جنّت، جنّت دیگری هست؟ گفت: آری، جنّت عدن، که در میان همه جنّت هاست، و حصارش از یاقوت سرخ و ریگ هایش مروارید است. پرسیدم: آیا در این جنّت که خود در میان جنت هاست جنّت دیگری هم هست؟ گفت: آری، «جنّه الفردوس». گفتم: دیوارهای آن چگونه است؟ گفت: خدایت نگهدارد، از من دست بردار که دلم را مجروح و خسته کردی. گفتم: بلکه تو با من چنین کردی [از آنچه برایم گفتی و ناتمام گذاشتی].

گفتم: از تو دست بر ندارم تا وصف جنّت الفردوس را برایم به پایان رسانی و مرا از کیفیت دیوارهای آن با خبر سازی، گفت: دیوار آن از نور است، گفتم: غرفه های آن از چیست؟ گفت: از نور پروردگار جهانیان می باشد. گفتم: خدایت رحمت کند، [بر آنچه حدیث کردی] بیفزای.

گفت: خدا تو را نگه دارد، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در همین جا توصیف بهشت را که برایم می فرمود، پایان داد.

خوشا به حالت اگر بتوانی [کاری کنی که] به پاره ای از آنچه دارای این اوصاف است برسی، و خوشا به حال کسی که به این امور ایمان داشته باشد.

در این خبر ملاحظه می شود که عبدالله بن علی به بلال مؤذن پیامبر (صلی الله علیه و آله) برمی خورد و از او پیرامون بهشت سؤالاتی می پرسد، بلال نیز ضمن نقل سخنان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) بعضی از اوصاف بهشت را باز می گوید؛ اینکه دیوارهای بهشت، زمینش، درهایش، نهرهایش و... چگونه است، که با توجه به آنها بهشت دارای نعمت های شگفت انگیزی می باشد.

این روایت هم به خوبی بیانگر این واقعیت است که: پاره ای از نعمت های بهشتی قبل از عمل انسان آفریده شده اند، مانند آن نهری که نامش«جنه المأوی» است، و ساختمان های مختلف بهشت و نعمت های آن.

روایت نهم

عبدالله بن سلیمان می گوید: در انجیل خواندم که عیسی (علیه السلام) از پروردگار می پرسد «طوبی» چیست؟ خدای متعال می فرماید:

شَجَرَه فِی الْجَنَّه أنَا غَرَسْتُهَا تُظِلُّ الْجِنَانَ، أصْلُهَا مِنْ رِضْوانٍ؛ مَاؤُهَا مِنْ تَسْنِیم، بَرْدُهُ بَرْدُ الْکَافُورِ وَ طَعْمُهُ طَعْمُ الزَّنْجَبِیلِ، مَنْ یَشْرَبْ مِنْ تِلْکَ الْعَیْنِ شَرْبَه لایَظْمَأ بَعْدَهَا أبَداً. فَقَالَ عِیسَی (علیه السلام): اللَّهُمَّ اسْقِنِی مِنْهَا. قَالَ: حَرَامٌ یَا عِیسَی عَلَی الْبَشَرِ أنْ یَشْرَبُوا مِنْهَا حَتَّی یَشْرَبَ ذَلِکَ النَّبِیُّ وَ حَرَامٌ عَلَی الاُمَمِ أنْ یَشْرَبُوا مِنْهَا حَتَّی یَشْرَبَ اُمَّه ذَلِکَ النَّبِی؛(۱)

درختی است در بهشت که من آن را کاشته ام، به تمام بهشت سایه می اندازد. ریشه آن درخت از رضوان، آبش از [چشمه] تسنیم که خنکی آن مانند خنکی کافور و طعم آن مانند طعم زنجبیل است می باشد. هرکس جرعه ای از آن چشمه [تسنیم] بنوشد، هرگز تشنه نمی شود.

۱- . امالی صدوق: ۳۴۶؛ کمال الدین (صدوق) : ۱۶۰، ذیل حدیث ۱۸؛ بحارالأنوار۸: ۱۱۸.

عیسی عرض کرد: خداوندا، مرا از آب آن چشمه سیراب کن. خداوند فرمود: ای عیسی، این چشمه تا وقتی که آن پیامبر (محمد (صلی الله علیه و آله)) از آن ننوشیده است، بر بشر حرام است، و بر همه امت ها حرام است تا اینکه امت آن پیامبر (صلی الله علیه و آله) از آن بنوشند.

در این روایت مشاهده می کنیم که درخت طوبی را که از نعمت های مهم بهشت است ذات اقدس حق کاشته است. و بندگان نیکوکار در پرتو عمل خود از آن بهره مند می شوند، نه اینکه آن درخت ساخته و نتیجه عملکرد افراد باشد.

روایت دهم

أبوبصیر از امام صادق از پدرانش (علیهم السلام) از علی (علیه السلام) روایت می کند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

إِنَّ فِی الْجَنَّه غُرَفاً یُرَی ظَاهِرُهَا مِنْ بَاطِنِهَا وَ بَاطِنُهَا مِنْ ظَاهِرِهَا یَسْکُنُهَا مِنْ اُمَّتِی مَنْ أَطَابَ الْکَلامَ وَ أَطْعَمَ الطَّعَامَ وَ أَفْشَی السَّلامَ وَ صَلَّی بِاللَّیْلِ وَ النَّاسُ نِیَام؛(۱)

در بهشت غرفه هایی است که ظاهرش از باطنش و باطنش از ظاهرش نمایان است. در آنها از امت من سکنا نمی گزینند مگر کسی که پاکیزه سخن بگوید و [مردمان را] اطعام کند و [فرهنگ] سلام را انتشار دهد و شبان گاهان که مردم خفته اند نماز گزارد.

این روایت تصریح دارد که غرفه های ویژه ای را خدای متعال در بهشت آفریده است که شرط ورود به آنها دارا بودن اوصافی می باشد؛ یعنی عمل افراد، شرط دخول در آن غرفه ها است، نه اینکه اعمال افراد آن غرفه ها را بسازد.

پس در بهشت پاره ای از نعمت ها از پیش ساخته شده اند، گرچه نعمت هایی نیز هست که به سبب اعمال افراد ساخته می شود.

۱- . امالی صدوق: ۴۰۷؛ بحارالأنوار۸: ۱۱۹ و جلد ۶۶: ص۳۶۹؛ وسائل الشیعه۱۲: ۶۰ .

روایت یازدهم

عثمان بن عیسی از بعض اصحابش از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که فرمود:

مَا خَلَقَ اللهُ خَلْقاً إِلاَّ جَعَلَ لَهُ فِی الْجَنَّه مَنْزِلاً وَ فِی النَّارِ مَنْزِلاً فَإِذَا اُسْكِنَ أهْلُ الْجَنَّه الْجَنَّه وَأهْلُ النَّارِ النَّارَ، نَادَی مُنَادٍ یَا أهْلَ الْجَنَّه، أشْرِفُوا! فَیُشْرِفُونَ عَلَی النَّارِ، وَیُرْفَعُ لَهُمْ مَنَازِلُهُمْ فِی النَّارِ. ثُمَّ یُقَالُ لَهُمْ: هَذِهِ مَنَازِلُكُمُ الَّتِی لَوْ عَصَیْتُمْ رَبَّكُمْ دَخَلْتُمُوهَا! قَالَ: فَلَوْ أنَّ أحَداً مَاتَ فَرَحاً لَمَاتَ أهْلُ الْجَنَّه ذَلِكَ الْیَوْمَ فَرَحاً بِمَا صَرَفَ عَنْهُمْ مِنَ الْعَذَابِ.

ثُمَّ یُنَادَوْنَ یَا مَعَاشِرَ أهْلِ النَّارِ، اِرْفَعُوا رُءُوسَكُمْ فَانْظُرُوا إلَی مَنَازِلِكُمْ فِی الْجَنَّه! فَیَرْفَعُونَ رُءُوسَهُمْ فَیَنْظُرُونَ إلَی مَنَازِلِهِمْ وَ مَا فِیهَا مِنَ النَّعِیمِ. فَیُقَالُ لَهُمْ: هَذِهِ مَنَازِلُكُمُ الَّتِی لَوْ أطَعْتُمْ رَبَّكُمْ دَخَلْتُمُوهَا. قَالَ: فَلَوْ أنَّ أحَداً مَاتَ حُزْناً لَمَاتَ أهْلُ النَّارِ ذَلِكَ الْیَوْمَ حُزْناً، فَیُورَثُ هَؤلاءِ مَنَازِلَ هَؤلاءِ، وَ هَؤلاءِ مَنَازِلَ هَؤلاءِ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللهِ تَعَالَی:

{ اُولئِكَ هُمُ الْوارِثُونَ * الَّذِینَ یَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیها خالِدُون } (۱) . (۲)

خداونـد هر بنده ای را آفرید، جایگاهی در بهشت و جایگاهی در دوزخ برایش قرار داد و چون بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ منزل گزینند، منادی نـدا سر دهـد: ای بهشتیان، بنگرید، پس آنان به دوزخ بنگرند و جایگاه آنان در دوزخ نمایان شود، سپس به آنان گفته شود: این جایگاه هایی است که اگر پروردگار خویش را نافرمانی می کردید به آن در می آمدید؛ پس اگر قرار بود کسی از شادی بمیرد همانا بهشتیان بودند که در آن روز از شادی روی گردانی عذاب، جان می سپردند؛ سپس دوزخیان را بانگ برآورند:

۱- . سوره مؤمنون (۲۳) آیه ۱۰ ۱۱.

۲- . ثواب الأعمال: ۲۵۸ ۲۵۹؛ بحارالأنوار۸ : ۱۲۵ ۱۲۶ ، حدیث ۲۹ ؛ این روایت در تفسیر قمی (۲ : ۶۴) به سند معتبر از ابوبصیر نیز نقل شده است.

ای دوزخیان، سر خود را بالا گیرید و به جایگاه های خویش در بهشت بنگرید، پس آنان سر خویش را بالا گیرند و به جایگاه های بهشتی و نعمت هایش بنگرند و به آنان گفته شود:

این جایگاه هایی است که اگر پروردگار خویش را فرمان می بردید به آن در می آمدید؛ پس اگر قرار باشد کسی از اندوه بمیرد دوزخیان هستند که در آن روز از اندوه جان می سپردند؛ پس جایگاه های بهشتیان [در دوزخ] را دوزخیان و جایگاه دوزخیان [در بهشت] را بهشتیان به میراث برند و این همان سخن خدای تعالی است که می فرماید: «ایشانند میراث بران که بهشت برین را به میراث برند و در آن جاویداند».

این حدیث، بسیار گویاست که در بهشت، نعمت ها و در دوزخ، نکبت هایی قبل از ورود افراد ساخته شده اند. پیداست که ورود بهشتی ها و جهنمی ها در بهشت و دوزخ، بعد آن است که منازلی برای همگان در بهشت و دوزخ فراهم آمده است که خود آنان در ساختن آن منازل نقشی ندارند.

از اَلطاف خدای متعال به بهشتیان این است که به آنها نشان می دهند که در جهنم چه خبر است، و اینکه ایشان دارای منزلی در جهنم بودند که اگر نافرمانی می کردند باید وارد آن می شدند. در این موقع، بهشتی ها چنان شادمان می شوند که اگر مرگی می بود از شدت خوش حالی می مردند.

روایات در این خصوص (خلقت پیشین بهشت و جهنّم) ، فراوان و متواتر است به حدی که نمی توان از آنها گذشت.

در الهیات آقای سبحانی این چنین آمده است:

نعم، هناك روایات لایمکن العدول عنها، لتضافرها.(۱)

۱- . الهیات۴ : ۴۲۲.

بنابراین، به صراحت و وضوح این مطلب روشن شد که: بهشت و جهنم، وجود خارجی دارند و پاره ای از نعمت های بهشتی و نکبت های جهنمی قبل از عمل افراد پدید آمده اند.

ادله منکرین فعلیت بهشت و دوزخ

اشاره

آنهایی که گفته اند بهشت و دوزخ مخلوق فعلی نیستند، به ادله ای تمسک کرده اند:

دلیل اول

اشاره

از دلایل آنها این است که موجودیت فعلی بهشت و دوزخ فایده ای ندارد؛ زیرا رسیدگی به اعمال در قالب بهشت و دوزخ در قیامت صورت می گیرد، پس خلقت فعلی، کاری عبث و لغو است، و کارِ لغو از حکیم صادر نمی شود. بنابراین، بهشت و دوزخ الآن موجود نیستند. آیات و روایات را هم باید به نحوی توجیه نمود.

جواب

جواب این استدلال روشن است، زیرا پی بردن به اینکه خلقت بهشت و دوزخ عبث و لغو است، نیاز به علم محیط دارد. باید انسان از همه چیز آگاه باشد تا بتواند ادعا کند که موجودیت فعلی بهشت و دوزخ فایده ای ندارد، درحالی که آدمیان هرگز به چنین علمی دست نمی یابند.

احتمال دارد در موجودیت بهشت و دوزخ مصالحی باشد که ما نمی دانیم، منافعی داشته باشد که ما از آنها اطلاع نداریم، وقتی انسان می تواند چنین ادعایی کند که به همه جوانب مربوطه اشراف داشته باشد وگرنه آگاهی هایش در حد احتمال است، نه علم.

همچنین در حد استحسان می توان در این زمینه مطالبی را بیان داشت، از جمله:

موجودیت فعلی بهشت و دوزخ اثر بیشتری در نفس دارد و خاصیت ترتیبی آن قوی تر است؛ زیرا از بهشت و دوزخ و نعمت ها و عذاب های موجود در آنها خبر داده می شود و در انسان ها شوق و خوف ایجاد می کند؛ اضافه بر این چنان که در روایات آمده است سرزمین بهشت بستر مناسب و آماده ای است برای اینکه انسان در آن درخت ها،

کاخ ها و قصرهای تازه ای بسازد. رابطه این عالم و جهان آخرت رابطه ویژه ای است اعمال انسان در اینجا در آن عالم اثر می گذارد، و این خود سببِ تحریک بیشتر انسان ها سوی کارهای خیر می شود. نسبت به دوزخ نیز سبب می شود انسان ها از اموری که به عذاب می انجامد، بپرهیزند.

موجودیت بهشت و دوزخ برای امتحان است؛ چراکه خلقت فعلی آن دو، برای خدای تعالی زحمتی ندارد، اوست که می فرماید: { مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَه } (۱) آفرینش و برانگیختن شما [انسان ها] جز مانند [آفرینش] یک تن نیست. و اوست که همه هستی را حفاظت می کند و هیچ به زحمت نمی افتد { وَلايَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ } .(۲)

تحقق بهشت و دوزخ عرصه آزمایش آدمی است اعتقاد به آن در صورت اثبات لازم است و میزان تسلیم انسان را در برابر آن نشان می دهد.

نقش مهم بعضی از مسائل، آزمایش است تا معلوم شود چه کسی تسلیم است و چه کسی روی برمی تابد؛ مثلاً در مورد شمار فرشته های موکل بر دوزخ می فرماید:

{ عَلَيْهَا تِسْعَه عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلائِكَه وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَه } ؛(۳)

بر آن [دوزخ]، نوزده [نگهبان] است. ما موکّلان آتش را جز فرشتگان نگردانیدیم، و شماره آنها را جز آزمایشی قرار ندادیم.

خدای متعال عددشان را نوزده تا قرار داد تا آدمیان را بیازماید اینکه چه کسی می گوید چرا نوزده تا شد، نه هجده تا؟ چرا کمتر و بیشتر نشد؟

هدف اصلی خلقت، آزمایش است که فرمود:

۱- . سوره لقمان (۳۱) آیه ۲۸.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۲۵۵.

۳- . سوره مدثر (۷۴) آیات ۳۰ ۳۱.

{ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیاه لِیَبْلُوَکُمْ أَیُّکُمْ أحْسَنُ عَمَلًا } ؛(۱)

مرگ و زندگی را پدید آورد تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید.

اگر چیزی معقول بود و با ادله به اثبات رسید، و استنادش به دین مشخص شد، درجه تسلیم انسان ها را محک می زند.

آری، عدم تسلیم بدان جهت صحیح است که استناد به دین مشخص نیست، اما اگر نسبتش به دین قطعی باشد، چون و چرا کردن معنا ندارد وگرنه چنین شخصی هنوز به مقام تسلیم نرسیده است.(۲)

دلیل دوم

اشاره

از سخنانِ منکرانِ فعلیت بهشت و دوزخ، این است که اگر آن دو هم اکنون وجود دارند، جایشان کجاست؟ در همین افلاک است یا فوق آن؟ اگر داخل افلاک باشد خرق و التیام لازم می آید، حال آنکه در علوم عقلی کذایی ثابت شده است که افلاک خرق و التیام را برنمی تابند (یعنی افلاک شکافته و دوخته نمی شود) پس بهشت و دوزخ در افلاک نمی توانند باشند.

اگر بهشت و دوزخ در ورای این جهان باشد، خواهیم گفت که مافوق افلاک لامکان است و لامکان چیزی و جایی نیست، معنا ندارد بهشت و دوزخ آنجا باشد.

جواب

جواب این سخن روشن است؛ زیرا دیگر هیچ کس قائل به این نیست که افلاک تسعه ای چنین و چنانی باشد که قابل خرق و التیام نیست. با توجه به پیشرفت های علمی، امروزه بطلان این سخن ثابت شده است. بنابراین، افلاک قابل خرق و التیام اند و مانعی ندارد که بهشت و دوزخ در میان افلاک باشد.

۱- . سوره ملک (۶۷) آیه ۲.

۲- . نگاه کنید به خاتمه تفسیر برهان۵ : ۸۶۰، باب وجوب التسلیم لأهل البیت علیهم السلام فی ما جاء عنهم.

اما اینکه فوق افلاک لامکان است، و لامکان چیزی نیست تا بهشت و دوزخ در آن باشد، سخن نادرستی است؛ زیرا محدود کردن جهان پنهاوری که حد و مرزی ندارد، به حد و حدودی که هیئت قدیم قائل بود، مطلب صحیحی نیست.

آیت الله سبحانی در این خصوص می نگارد:

ویلاحظ علی الثالث(۱) أنّه مبنی علی التصویر البطلمیوسی للعالم، و قد أبطل العلم أصله، فیبطل ما فرع علیه، فإن الکون وسیع إلی حد لا تحیط به الأرقام و الأعداد النجومیه؛(۲)

اشکال دلیل سوم این است که مبنی بر تصویر هیئت بطلمیوسی برای عالم است، حال آنکه علم آن را از ریشه باطل ساخت. بنابراین، آنچه بر آن متفرع است نیز باطل می شود؛ زیرا عالم به حدی وسیع است که در قالب اعداد و ارقام نجومی نمی گنجد.

با توجه به آیات و روایات تا اینجا روشن شد که بهشت و دوزخ موجودیت فعلی دارند از این رو، تحقق خارجی مستقل آن دو از نفس انسان به اثبات می رسد. نه اینکه ملکات نفسانی یا صُوَر ادراکی قائم به نفس انسان باشند.

۱- . إنّهما لو وجدتا الآن فإما فی هذا العالم، أو فی عالم آخر، و کلاهما باطل، أمّا الأوّل فلأنه لا یتصور فی أفلاکه، لا متناع الخرق و الالتئام علیها، و لامتناع حصول العنصریات فیها، و لأنَّها لا تسع جنّه عرضها کعرض السماء والأرض. وأما الثانی، بأن یکونا فوق محدد الجهات، فلأنّه یلزم أن یکون فی اللامکان مکان، و فی اللاجهه جهه (الإلهیات۴ : ۴۲۲ ۴۲۳) .
۲- . الإلهیات۴ : ۴۲۴.

اقوال علما

در اینجا بیان بعضی از بزرگان را درباره موجودیت بالفعل بهشت و دوزخ، به عنوان تأیید می آوریم:

•شیخ صدوق در اعتقادات می نویسد:

اعتِقادُنا فِی الجَنَّه و النّارِ أَنَّهما مَخلُوقتان، و أنَّ النَّبیّ (صلی الله علیه و آله) قَد دَخَلَ الجَنّه، و رَأی النّار حینَ عُرِجَ بِهِ... ؛(۱)

اعتقاد ما پیرامون بهشت و دوزخ این است که آن دو مخلوق اند و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هنگام معراج داخل بهشت شد و در این عروج، آتش را دید... .

از این عبارت دو مطلب استفاده می شود:

یک: اینکه بهشت و نعمت های بهشتی، صُوَر ادراکی قائم به نفس نمی باشند، بلکه حقایق موجود در خارج اند.

دو: بهشت و دوزخ هم اکنون مخلوق و موجودند و پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) به هنگام معراج، وارد بهشت شد و از آن خبر داد.

ادامه سخن شیخ صدوق چنین است:

وَما مِن أَحَـدٍ یَدخُلُ الجَنَّه حتّی یُعرَض عَلَیه مَکانُهُ مِنَ النّار، فَیُقال له: «هذا مَکانُکَ الَّذی لَو عَصَـیتَ الله لَکُنتَ فیه». وما مِن أحَدٍ یَدخُلُ النّار حتّی یُعرَض عَلَیه مَکانُهُ مِنَ الجَنّه، فَیُقال لَه:

«هذا مَکانُکَ الَّذی لَو أطَعتَ الله لَکُنتَ فیه».

فَیُورِثُ هؤُلاءِ مَکانَ هؤُلاء، وَ ذلکَ قَولُ الله عَزّوجَلّ:

{ أُولئِکَ هُمُ الْوَارِثُونَ * الَّذِینَ یَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِیهَا خَالِدُونَ } (۲) . (۳)

۱- . اعتقادات الإمامیه: ۷۹؛ بحارالأنوار ۸: ۲۰۰.

۲- . مؤمنون (۲۳) آیات ۱۰ ۱۱.

۳- . اعتقادات الإمامیه: ۷۹ ۸۰؛ بحارالأنوار ۸: ۲۰۱.

هرکس داخل بهشت شود، مکـانش در دوزخ را نشـانش دهنـد، پس به او گفته شود: «اگر عصـیان می کردی، اینجا، جای تو بـود» و هرکس داخـل دوزخ گردد، مکـانش در بهشـت را بـه او نشـان دهنـد، پس بـه او گفته شـود: «اگر اطـاعت می کردی، جایگـاهت اینجـا بود» بـدین ترتیب، هر یـک جایگاه دیگری را به ارث برد و این همان سـخن خـداست که می فرمایـد: «آنان وارثان [نیک بخت]اند، کسانی که بهشت را به ارث می برند و در آنجا جاودان می مانند».

براساس این سخن، هرکس وارد بهشت می شود، جایش در جهنم را که در صورت عصیان از آن او بود نشانش می دهند.

و هرکس وارد جهنم می شود جایش در بهشت را که در صورت اطاعت از آن او بود به او می نمایانند.

بهشتی جای جهنمی در بهشت را به ارث می برد (یعنی به او می دهند) آن کس هم که جهنمی است، سـهم بهشتی از جهنم را به ارث می برد. پس هر یک از این دو گروه، جای گروه دیگر را به ارث می برد.

اینها همه حاکی از این است که بهشت و دوزخ (و آنچه در آن دو است) موجوداتی خارجی اند، نه اینکه صُوَر ادراکی و قائم به نفس بهشتی و جهنمی باشند.

•شیخ مفید در شرح کلام شیخ صدوق می نگارد:

الْجَنَّه دارُ النَّعیم لا یَلْحَقُ مَن دَخَلَها نَصَبٌ و لا یَلحَقُهُم فیها لُغُوبٌ، جَعَلَهَا اللهُ داراً لِمَنْ عَرَفَهُ وعَبَدَهُ، ونَعیمُها دائِمٌ لا انْقِطاعَ لَهُ، والسّاکِنُونَ فیها عَلی أضرُبٍ... وثَوابُ أهْلِ الجَنَّه الإلتِذاذ بِالمَآکِل والمَشارِبِ والمَناظِرِ والمِناکِحِ، وما تُدْرِکُهُ حَواسُّهُم مِمّا یَطبَعُون عَلَی المَیل إلیه و یُدرکُونَ مُرادَهُم بالظفر به و لَیس فِی الجَنَّه مِنَ البَشَر مَن یَلتَذُّ بِغَیر مَأکَلٍ و مَشْرَبٍ و ما تُدْرِکُهُ الحَواسّ مِنَ المَلذوذات.

وقَولُ مَنْ یَزعَمُ أنَّ فِی الجَنَّه بَشراً یَلتَذُّ بِالتَّسبیح و التَّقدیس مِنْ دُونِ الأکل والشُّرب، قَولٌ شاذٌّ عَنْ دین الإسلام و هُوَ مَأخُوذٌ مِن مَذهَبِ النَّصارَی

الَّذين زَعَمُوا أنَّ المُطيعين فِی الدُّنیا یَصیرونَ فِی الجَنَّه مَلائِکه، لایَطْعَمُونَ وَ لایَشْرَبُون و لایَنْکَحُونَ.

و قد أکذَبَ اللهُ هذا القول فی کتابه بما رَغَّبَ العاملین فیه من الأکل و الشرب و النکاح فقال تعالی:

{ أُکُلُها دائِمٌ وَ ظِلُّها تِلْکَ عُقْبَی الَّذینَ اتَّقَوْا } (۱) الآیه.

و قال تعالی: { فِیها أنْهارٌ مِنْ ماءٍ غَیْرِآسِن } (۲) الآیه.

و قال تعالی: { حُورٌ مَقْصُوراتٌ فِی الْخِیام }(۳)

و قال تعالی: { وَ حُورٌ عینٌ }(۴)

و قال سبحانه: { وَ زَوَّجْناهُمْ بِحُورٍعین }(۵)

و قال سبحانه: { وَ عِنْدَهُمْ قاصِراتُ الطَّرْفِ أتْرابٌ }(۶)

و قال سبحانه: { إنَّ أصْحابَ الْجَنَّه الْیَوْمَ فی شُغُلٍ فاکِهُون هُمْ

وَ أزْواجُهُم } (۷) الآیه.

و قال سبحانه: { وَ اُتُوا بِهِ مُتَشابِهاً وَ لَهُمْ فیها أزْواجٌ مُطَهَّرَه } (۸) . (۹)

۱- . سوره رعد (۱۳) آیه ۳۵.

۲- . سوره محمد (۴۷) آیه ۱۵.

۳- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۷۲.

۴- . سوره واقعه (۵۶) آیه ۲۲.

۵- . سوره دخان (۴۴) آیه ۵۴.

۶- . سوره ص (۳۸) آیه ۵۲.

۷- . سوره یس (۳۶) آیات ۵۵ و ۵۶.

۸- . سوره بقره (۲) آیه ۲۵.

۹- . موسوعه الشیخ المفید (تصحیح اعتقادات الامامیه) ۵ : ۱۱۴ ، ۱۱۸ ؛ بحارالأنوار۸ : ۲۰۱ ۲۰۲، (باب الجنه و نعیمها) .

بهشت سرایی است که ناراحتی به ساکنان آن دست ندهد و مشقت به ایشان نرسد. خدای سبحان آن را خانه کسی قرار داد که او را شناخت و پرستید، نعمت هایش دائم و ساکنانش بر چند قسم اند...

ثواب اهل بهشت، لذت بردن از خوردن، آشامیدن، مناظر چشم نواز، نکاح و آنچه حواس درک کند و به سوی آن میل شود می باشد... در بهشت بشری نیست که فقط از تسبیح و تقدیس بدون خوردن، آشامیدن و آن لذت هایی که با حواس درک شود لذت برد.

و گفتار کسی که گمان می برد، در بهشت انسان هایی هستند که بدون خوردن و آشامیدن، فقط از تسبیح و تقدیس لذت می برند، از اسلام به دور است و از آئین نصارا که گمان می کنند بندگان مطیع خدا، در بهشت به فرشتگانی تبدیل شوند که خوردن، نوشیدن و نکاح ندارند گرفته شده است.

و خدای متعال چنین قولی را در قرآن تکذیب کرده است چون بندگان را به اموری از قبیل خوردن، آشامیدن و نکاح ترغیب نموده است، پس می فرماید: «میوه و سایه اش پایدار است؛ این است فرجام کسانی که پرهیزگاری کرده اند» و اینکه می فرماید: «در آن نهرهایی است از آبی که [رنگ، بو و طعمش] تغییر ناپذیر است» و اینکه فرمود: «حورانی پرده نشین در [دل] خیمه ها» و آنکه می فرماید: «و حوران چشم درشت» و اینکه فرمود: «و آنها را با حوریانِ درشت چشم همسر می گردانیم» و اینکه می فرماید: «و نزدشان [دلبرانِ] فروهشته نگاهِ همسال است» و قول خدای سبحان که فرمود: «در این روز، اهل بهشت کار و باری خوش در پیش دارند؛ آنها با همسرانشان» و آنکه خدای سبحان می فرماید: «و مانند آن [نعمت ها] برای آنها آورده شود و در آنجا همسرانی پاکیزه خواهند داشت»

شیخ مفید از عبارات شیخ صدوق دریافته است که بعضی از بهشتی ها فقط متنعم به نعمت های معنوی اند (زیرا شیخ صدوق عبارتی دارد که از بحث ما خارج است، و احتمال

چنین معنـایی از آن عبارت ممکن است ولی صـراحت نـدارد) از این رو، یادآور می شود که: اعتقاد به اینکه برای جمعی، تنها نعمت های معنوی مطرح باشد (نه نعمت های جسـمانی و مادی) حرف غلطی است، بلکه حتی انبیا و سـرآمد همه، پیامبر خاتم (صلی الله علیه و آله) که از هر شخصیتی بالاتراست هم نعمت های مادی و جسمانی دارند و هم نعمت های معنوی.

آنچه مربوط به بحث ما می باشد این جمله است که: «الْجَنَّه دارُ النَّعیم لایَلْحَقُ مَن دَخَلَها نَصَبٌ».

این جمله، صراحت دارد در اینکه بهشت جایی است که اشخاص وارد آن می شوند.

اگر بهشت قـائم به نفس خود بهشـتی باشـد، ورود در آن معنـا نـدارد. بنـابراین، براسـاسِ ادعـای ملاصـدرا، ورود و خروج در بهشت و دوزخ (و امثال این حرف ها) معنایی نخواهد داشت.

●علامه مجلسی می گوید:

إعلَم أنَّ الإیمان بِالجَنَّه و النّار عَلَی ما وَرَدَتا فِی الآیاتِ و الأخبارِ مِن غَیرِ تَأویلٍ، مِن ضـروریّاتِ الدّین و مُنکِرُهُما أو مُؤَوِّلُهُما بِما أوَّلَت بِهِ الفَلاسِفَه خارجٌ مِنَ الدّین.

وأما کَونُهُما مَخلُوقَتانِ الآن فَقَد ذَهَبَ إلیهِ جُمهُورُ المُسـلمین إلاّ شِرذِمَه مِنَ المُعتَزِلَه فَإنَّهم یقولون سَیُخلقان فِی القیامه، و الآیات و الأخبار المُتواتِره دافعه لِقَولِهِم، مُزیفَه لِمَذهَبِهِم؛(۱)

بدان که ایمان به بهشت و دوزخ (همان گونه که در آیات و روایات آمده است) بدون تأویل، از ضـروریات دین است و منکر یا تأویل کننده آنها آن سان که فلاسفه تأویل کرده اند از دین خارج است.

اما در مورد خلقت بهشت و دوزخ، جمهور مسلمانان بر این باورند که هم اکنون آن دو مخلوق اند؛ به جز اندکی از معتزلی ها که قائل اند بهشت و دوزخ بعداً

۱- . بحارالأنوار۸ : ۲۰۵.

خلق خواهد شد، درحالی که آیات و روایات متواتر، اعتقاد ایشان را تضعیف و رد می کند.

•علامه طباطبایی می گوید:

و لعمری لو لم یکن فی کتاب الله تعالی إلا قوله: { لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَه مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ } (۱) لکان فیه کفایه إذ الغفله لا تکون إلا عن معلوم حاضر، وکشف الغطاء لایستقیم إلا عن مغطی موجود، فلو لم یکن ما یشاهده الإنسان یوم القیامه موجودا حاضرا من قبل، لما کان یصح أن یقال للإنسان إن هذه أمور کانت مغفوله لک، مستوره عنک؛(۲)

به جانم سوگند اگر در قرآن نبود جز این سخن خدای بلند مرتبه که فرمود: «از این، سخت در غفلت بودی، پس ما پرده ات را [از جلوی چشمانت] برداشتیم و دیده ات امروز تیز است» کافی بود؛ زیرا غفلت جز از شئ معلوم حاضر نمی باشد، و زدودن پرده آنگاه درست است که شئ پوشیده شده ای موجود باشد.

اگر آنچه انسان در قیامت مشاهده می کند، از پیش، موجود و حاضر نباشد، صحیح نیست به انسان بگویند تو از این چیز غفلت داشتی و این شیء از تو پنهان بود.

در جایی دیگر می نویسد:

أن ما یشاهده الإنسان یوم القیامه موجود مهیأ له و هو فی الدنیا غیر أنه فی غفله منه؛(۳)

۱- . سوره ق (۵۰) آیه ۲۲.

۲- . المیزان ۱: ۹۲.

۳- . المیزان ۱۸: ۳۵۰.

آنچه انسان در قیامت مشاهده می کند، در همان وقتی که در دنیاست مهیا و آماده است، منتها آدمی از آن غافل است.

این تعبیرها گویاست که نعمت های بهشتی و گرفتاری های دوزخ، موجودیت بالفعل دارند.

•تفتازانی می نگارد:

جمهورُ المسلمین علی أن الجَنَّه و النّار مخلوقتان الآن خلافاً لأبی هاشم والقاضی عبدالجبّار ومن یجری مجراهما من المعتزله؛ حیث زعموا أنَّهما إنما یخلَقان یوم الجزاء؛(۱)

جمهور مسلمانان بر آن اند که بهشت و دوزخ هم اکنون مخلوق اند به جز ابی هاشم و قاضی عبدالجبار (و مانند آن دو از معتزله) که گمان کرده اند آن دو در قیامت، پدید می آیند.

•ملاصدرا

صدرا در کتاب المظاهر الالهیه دو نوع عبارت دارد که در نگاه ابتدایی با هم ناسازگار به نظر می رسد؛ زیرا ظاهر عبارت اول این است که بهشت و دوزخِ موعود الآن موجود نیستند، بلکه بعد از فنای دنیا به وجود می آیند، ظاهر عبارت دوم این است که صدرا به موجودیت فعلی بهشت و دوزخ قائل است. با توجه به مبانی ایشان یکی از این دو عبارت، به دیگری برمی گردد.

عبارت اول صدرا چنین است:

واعلم أنّ الأحادیث مختلفه فی وجودهما و عدمهما: فبعض الأحادیث یدلّ علی أنّهما لیسا بموجودین، بل هما یکونان موجودین بعد بوار الدنیا و خراب السماوات والأرض؛ و بعضها یدلّ علی أنّهما موجودان الآن.

۱- . شرح المقاصد ۲: ۲۱۸؛ بحارالأنوار ۸: ۲۰۵.

و لا منافاه بین الأحادیث التی وردت عن أرباب العصمه و أصحاب الحکمه (علیهم السلام) ؛ لأنّ الجنّه التی هی موجوده الآن، هی الجنّه التی خرج عنها أبونا و زوجته لخطیئتهما، و الجنّه و النار اللّتان تحصلان بعد بوار الدنیا، هی جنّه الأعمال و الأفعال، اللتان تتکوّنان بعد إتمام الأفعال و الآثار؛(۱)

بدان که روایات در خصوص وجود و عدمِ [هم اکنونِ] بهشت و دوزخ مختلف است، برخی روایات دلالت دارد که فعلا موجود نیستند، بلکه بعد از نابودی دنیا و خرابی آسمان ها و زمین، موجود خواهند شد.

برخی دیگر از روایات دلالت دارد که بهشت و دوزخ هم اکنون موجودند.

البته اختلافی بین روایات وارده از خاندان عصمت و حکمت (علیهم السلام) نیست؛ زیرا بهشتی که هم اکنون موجود است، بهشتی است که پدرِ ما آدم (علیه السلام) و همسرش به خاطر خطایی که نمودند از آن خارج شدند، اما بهشت و دوزخی که بعد از نابودی دنیا موجود می شوند، مربوط به اعمال و افعال است که بعد از اتمام اعمال و کرداها، پدید خواهند آمد.

عبارت دوم بدین گونه است:

والحقّ الحقیق أنّ الجنّه و النار مخلوقتان لقوله تعالی: {وَ جَنَّه عَرْضُـها کَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أُعِـدَّتْ لِلَّذِینَ آمَنُوا} (۲) و قوله: {فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِی وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْحِجارَه} (۳) و هذا هو المرویّ عن الأئمه (علیهم السلام) ؛(۴)

حق و حقیقت این است که بهشت و دوزخ مخلوق اند، به دلیل این سخن خدای تعالی که فرمود: «بهشتی که پهنایش چون پهنای آسمان و زمین است [و] برای کسانی آماده شده که ایمان آورده اند»

۱- . المظاهر الالهیه: ۱۳۵ ۱۳۶.

۲- . سوره حدید (۵۷) آیه ۲۱.

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۲۴.

۴- . المظاهر الالهیه: ۱۴۵.

و سخن دیگرش که می فرماید: «از آن آتشی که سوختش مردمان و سنگ ها هستند، بپرهیزید» و همین مطلب از ائمه (علیهم السلام) هم روایت شده است.

آنگاه روایت اباصلت هروی را(۱) اولین روایتی که تحت عنوان روایات فعلیت بهشت آوردیم نقل می کند که از امام رضا (علیه السلام) پرسید آیا بهشت و دوزخ هم اکنون مخلوق و موجودند، امام (علیه السلام) فرمود: بله.

سپس می گوید:

و بالجمله: الدنیا هی النشأه الناریّه الداثره الکائنه الفاسده، من رکن إلیها، استحقّ النار؛ و الآخره هی النشأه النوریّه العالیه الباقیه، و هی صوره الجنّه و منازلها، إلاَّ أنّها محجوبه عن هذه الحواس؛(۲)

باری، دنیا نشئه ناری، فانی، هستی یافتن و تباه شدن است؛ هرکس بدان میل و اعتماد کند مستحق آتش است، و آخرت نشئه نوری، عالی و ماندگار است؛ و آن نشئه تجسم بهشت ومنازل آن می باشد، لیکن ازاین حواس محجوب است.

اگر با نظر به مبانی صدرا بخواهیم معنا کنیم، مطلب یک صورت دارد، وگرنه مطلب، صورت دیگری پیدا می کند.

مکان بهشت و دوزخ

مسئله بعدی این است که بهشت و دوزخ کجاست؟ در این رابطه، بسیاری مدعی اند که با توجه به مدارک وحیانی، بهشت و دوزخ فوق آسمان های هفتگانه اند، برخی فقط تعبیر به آسمان کرده اند و گفته اند بهشت و دوزخ در آسمان اند، برخی از روایات هم در همین جهت گویاست.

۱- . فَأَخْبِرْنِی عَنِ الْجَنَّهِ وَالنَّارِ أ هُمَا الْیَوْمَ مَخْلُوقَتَانِ؟ فَقَالَ (: نَعَمْ وَ إِنَّ رَسُولَ اللهِ صلی الله علیه و آله قَدْ دَخَلَ الْجَنَّهَ وَ رَأی النَّارَ لَمَّا عُرِجَ بِهِ إِلَی السَّمَاءِ. قَالَ: فَقُلْتُ لَهُ فَإِنَّ قَوْماً یَقُولُونَ إِنَّهُمَا الْیَوْمَ مُقَدَّرَتَانِ غَیْرُ مَخْلُوقَتَیْنِ. فَقَالَ (: مَا أُولَئِکَ مِنَّا وَ لا نَحْنُ مِنْهُمْ... (امالی صدوق: ۵۴۶؛ عیون اخبار الرضا (: ۱۰۶ ۱۰۷؛ احتجاج طبرسی ۲: ۱۹۱؛ بحارالأنوار۸: ۱۱۹، حدیث ۶) .

۲- . المظاهر الالهیه: ۱۴۶.

•علامه طباطبایی در این خصوص می نگارد:

قوله: { عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی } (۱) أی الجنه التی یأوی إلیها المؤمنون وهی جنه الآخره فإن جنه البرزخ جنه معجله محدوده بالبعث، قال تعالی: { فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأوی نُزُلاً بِما كانُوا یَعْمَلُونَ } .(۲)

وقوله: { فَإِذا جاءَتِ الطَّامَّه الْكُبْری } (۳) إلی أن قال: { فَإِنَّ الْجَنَّه هِیَ الْمَأوی } (۴) وهی فی السماء علی ما یدل علیه قوله تعالی: { وَفِی السَّماءِ رِزْقُكُمْ وَما تُوعَدُونَ } (۵) . (۶)

چکیده سخن علامه این است که بهشت موعود که مؤمنان در آخرت داخل آن می شوند در آسمان است.

در تفسیر قمی آمده است:

قوله: { ولَقَدْ رَآهُ نَزْلَه اُخْری عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهی } (۷) قال: فی السماء السابعه... فسدره المنتهی، فی السماء السابعه و جنه المأوی، عندها.

براساسِ این سخن، بهشت موعود، در آسمان هفتم است.

•علامه مجلسی در این زمینه بیان می دارد:

قیل: إن الجنه فوق السماوات السبع تحت العرش؛(۸)

گفته شده که بهشت، بالای آسمان های هفتگانه، زیر عرش است.

۱- . سوره نجم (۵۳) آیه ۱۵.

۲- . سوره سجده (۳۲) آیه ۱۹.

۳- . سوره نازعات (۷۹) آیه ۳۴.

۴- . سوره نازعات (۷۹) آیه ۴۱.

۵- . سوره ذاریات (۵۱) آیه ۲۲.

۶- . المیزان ۱۹: ۳۱ ۳۲.

۷- . سوره نجم (۵۳) آیات ۱۳ ۱۴.

۸- . بحارالأنوار ۸: ۸۳ .

در جای دیگر می گوید:

وأما مكانهما فقد عرفت أنَّ الأخبارَ تَدُلُّ عَلى أنَّ الْجَنَّه فَوق السَّماوات السَّبع، وَالنَّارَ فی الأرض السَّابعه، و عَلیه أكثر المسلمين؛(۱)

و اما مكان بهشت و دوزخ، پيش از اين دانستی كه اخبار دلالت دارد كه بهشت، فوق آسمان های هفتگانه و دوزخ، در زمين هفتم است.

و اكثر مسلمانان بر همين عقيده اند.

●تفتازانی می نگارد:

لم يرد نَص صريح فی تعيين مكان الجنه والنار، والأكثرون على أن الجنه فوق السماوات السبع وتحت العرش تَشَبُّثاً بقوله تعالى: { عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهی عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی } (۲) وقوله (عليه السلام) سقف الجنه عرش الرحمن والنار تحت الأرضين السبع؛ والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير؛(۳)

نصی در تعيين مكان بهشت و دوزخ وارد نشده است. اكثر قائل اند كه بهشت فوق آسمان های هفتگانه و زير عرش است، دستاويزشان سخن خدای تعالی است كه فرمود: «نزديک سدره المنتهی، نزد آن جنّه المأوی است» و سخن رسول خدا (صلی الله عليه و آله) كه فرمود: «سقف بهشت، عرش رحمان است و دوزخ زير زمين هفتم است» حق اين است كه علم آن را به خدای دانا واگذاريم.

●خواجه نصيرالدين طوسی می نگارد:

والحقّ أنّا لانعلم مكانهما، ويمكن أن يستدلّ على موضع الجنّه بقوله تعالى: { عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی } (۴) يعنى عند سدره المنتهى؛(۵)

۱- . بحارالأنوار ۸: ۲۰۵.

۲- . سوره نجم (۵۳) آيات ۱۴ ۱۵.

۳- . شرح المقاصد ۲: ۲۲.

۴- . سوره نجم (۵۳) آيه ۱۵.

۵- . تلخيص المحصل: ۳۹۵.

حق این است که مکان بهشت و دوزخ را نمی دانیم. البته ممکن است به قول خدای تعالی استدلال کرد که فرمود: «جنه المأوی نزد آن است» یعنی نزد سدره المنتهی.

•در الهیات آیت الله سبحانی می خوانیم:

وعلی ذلک یمکن أن تکون الجنه والنار فی ذلک الفضاء الواسع الذی لایحیط بسعته إلا الله سبحانه، ولیس علینا تعیین مکانهما بالدقه، کیف والله سبحانه یقول: { عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهی عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی } (۱) فلمّا کان المراد من جنه المأوی، الجنه الموعوده، فهی عند سدره المنتهی، و قد سئل ابن عباس عن سدره المنتهی، فقال: «إلیها ینتهی علم کل عالم، و ما وراءها لا یعلمه إلاّ الله» ، فإذا کانت سدره المنتهی هی منتهی علم البشر، فلن یصل علمهم إلی الجنه الموعوده التی هی عندها، و لا یمکن لأحد تعیین مکانها، بل غایه ما یمکن قوله هو أنّهما مخلوقتان موجودتان فی هذا الکون غیر المتناهی طولا و عرضا.(۲)

چکیده سخن ایشان این است که بهشت و دوزخ در آسمان و فضای نامتناهی است که جز خدای تعالی به آن احاطه ندارد، هرچند با توجه به آیه { عِنْدَ سِدْرَه الْمُنْتَهی عِنْدَها جَنَّه الْمَأوی } فی الجمله می توان گفت بهشت نزد سدره المنتهی است؛ لکن علم بشر به آن نمی رسد و ما مکلف به تعیین مکان دقیق آن دو نیستیم. نهایت چیزی که می توان گفت این است که بهشت و دوزخ در این عالم نامتناهی، مخلوق و موجودند.

•ملاصدرا پیرامون مکان بهشت و دوزخ می نگارد:

اعلم أنّ لله تعالی، عالما آخر غیر هذا العالم و هو «عالم الآخره» و «عالم الباطن» و «عالم الغیب» و «عالم الملکوت و الأمر» ؛ و هذا العالم «عالم

۱- . سوره نجم (۵۳) آیات ۱۴ ۱۵.

۲- . الهیات (سبحانی) ۴: ۴۲۴.

الدنیا» و «عالم الظاهر» و «عالم الشهاده و الملک و الخلق»، و هو ثابت الآن. و مکانهما لیس فی ظواهر هذا العالم؛ لأنّه محسوس، و کل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنیا، و الجنّه و النار من عالم الآخره.

نعم، مکانهما فی داخل حجب السماوات، و لهما مظاهر فی هذا العالم؛ و علیها یحمل الأخبار الوارده فی تعیین بعض الأمکنه لهما؛(۱)

بدان که خدای تعالی عالَم دیگری غیر از این عالَم دارد و آن «عالم آخرت» و «عالم باطن» و «عالم غیب» و «عالم ملکوت و امر» است؛ و این عالَم «عالم دنیا» و «عالم ظاهر» و «عالم شهادت و ملک و خلق» است که هم اکنون ثابت و پابرجاست. و مکان بهشت و دوزخ در ظواهر و اماکن این عالَم نیست، چون اینجا عالم محسوس است و هر آنچه محسوس به این حواس باشد از دنیاست، درحالی که بهشت و دوزخ از عالم آخرت است.

بله، مکان بهشت و دوزخ در حجب و بواطن آسمان هاست، لکن در این عالَم مظاهری دارند، بر همین حمل می شود اخباری که در تعیین بعضی مکان ها برای بهشت و دوزخ وارد شده است.

در جایی دیگر می نویسد:

فَکلُّ خَبَر یُذْکَرُ فیه أن الْجَنَّه أو النّار فی مَکان مِن أمْکنه الدّنیا و موضع من مواضع هذا العالَم، فإمّا أن یکون المرادُ باطن ذلک المکان کقولهم:

«إنَّ الْجنه فی السّماء السّابعه وإنَّ النّارَ تحت السّماء»، لیس المراد به أن الْجَنَّه داخله فی جسمیَّه السّماء دخولاً وضعیاً بل دخولاً معنویّاً کَدُخول النَّفس فی البَدَن... و إمّا أن یکون المراد منها حُکم المظاهر الرّقائق و النشئآت النسبیّه للْجَنَّه و النّار؛(۲)

۱- . المظاهر الالهیه: ۱۳۵.

۲- . اسفار اربعه۹ : ۳۲۸.

پس هر خبری که در آن یادی از مکان برای بهشت و دوزخ و اینکه در گوشه ای از این عالَم قرار دارند باشد، یا مراد از آن، باطن آن مکان است مانند سخن ایشان که گفته اند: «بهشت در آسمان هفتم و دوزخ زیر آسمان است» نه اینکه مراد دخول جسمانی وضعی بهشت و دوزخ در آسمان باشد بلکه منظور دخول معنوی است بسان دخول نفس در بدن ... و یا مراد از آن،

مظاهرِ نشئات و تجلی گاه هایی نسبت به بهشت و دوزخ است.

تأثیر اعمال در ایجاد نعمت های بهشتی

البته در بهشت چیزهایی ساخته می شود که نتیجه اعمال افراد است، و روایات فراوانی بر این امر دلالت دارد، روایت ذیل نمونه ای از آنهاست:

ابن ابی عُمیر از جمیل در روایتی صحیح از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود:

لَمَّا أُسْرِیَ بِی إِلَی السَّمَاءِ، دَخَلْتُ الْجَنَّه فَرَأَیْتُ فِیهَا مَلائِکَه یَبْنُونَ لَبِنَه مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبِنَه مِنْ فِضَّه، وَ رُبَّمَا أَمْسَکُوا. فَقُلْتُ لَهُمْ: مَا لَکُمْ رُبَّمَا بَنَیْتُمْ وَ رُبَّمَا أَمْسَکْتُمْ؟ فَقَالُوا: حَتَّی تَجِیئَنَا النَّفَقَه. فَقُلْتُ لَهُمْ: وَ مَا نَفَقَتُکُمْ؟ فَقَالُوا: قَوْلُ الْمُؤْمِنِ فی الدُّنْیا «سُبْحَانَ اللهِ وَ الْحَمْدُ للهِ وَلا إِلهَ إِلَّا اللهُ وَاللهُ أَکْبَرُ» فَإِذَا قَالَ، بَنَیْنَا وَ إِذَا أَمْسَکَ أَمْسَکْنَا؛(۱)

وقتی مرا به معراج بردند، داخل بهشت شدم و فرشتگانی را دیدم که قصرهایی از طلا و نقره بنا می کنند، اما گاهی دست از کار می کشند! پرسیدم: چرا گاهی دست از کار می کشید؟ گفتند: مصالح باید از دنیا برایمان فرستاده شود؛ هرگاه مصالح آمد ما کار می کنیم، و هر گاه نیامد ما هم دست از کار می کشیم. پرسیدم مصالح کار شما چیست؟ گفتند: ذکر «سبحان الله و الحمد لله و لا إله إلا الله و الله أکبر» توسط مؤمن در دنیاست.

۱- . بحارالأنوار۸ : ۱۲۳، باب ۲۳ (الجنه و نعیمها رزقنا الله و...) ، حدیث ۱۹.

از این روایت (و امثال آن) به خوبی استفاده می شود که پاره ای از نعمت های بهشتی محصول عملکرد افراد است. اما نه اینکه تمام بهشت و نعمت هایش چنین باشد و قبل از عملکرد افراد، هیچ اثری از بهشت و نعمت های بهشتی نتوان یافت.

پس تمام نعمت های بهشتی در اثر اعمال انسان ها پدید نمی آید و از سویی اعمال افراد در کم و کیف نعمت های بهشتی بی تأثیر نمی باشد.

بنابراین، می توان صورت های مختلفی را در مسئله فرض کرد، لیکن این امر در جایی است که آن صُوَر مختلف از مسایل پنهانی و غیبی باشد.

در این حالت، اگر دلیل های عقلی قطعی بر اثبات همه آن فرض های مختلف داشته باشیم در جای خودشان محفوظ اند وگرنه باید به وسیله نقل، هر یک از آن فروض اثبات شود. در مورد این بحث، روایت و نقل، فقط معنایی را که عرض شد اثبات می کند و صورت های دیگر چون مدرکی ندارد، مردود می باشد.

باری، به وضوح از آیات قرآن کریم و روایات گوناگون استفاده می شود، که بهشت و نعمت های بهشتی حقایق بیرونی جداگانه و ناوابسته و غیر قائم به نفس انسان است که خدای متعال آنها را خلق فرمود.

البته قسمتی از نعمت های بهشتی به وسیله اعمال افراد، در بهشت تحقق می یابد (یا به عنوان جزای عمل و یا به عنوان تجسم خود آن عمل) که این بحث دیگری است و هر دو احتمال مطرح می باشد.

نظر ملاصدرا پیرامون دوزخ

ملاصدرا درباره دوزخ بیانی دارد که به نظر می آید ایشان میان بهشت و دوزخ اندکی تفاوت قائل است، وی می نویسد:

وأمّا دارُ جَهَنَّم فَهِیَ لَیست کذلک، لأنَّها لَیست داراً رُوحانیّه خالِصه، بَل هِیَ مُکَدَّرَه مَشُوبَه بهذا العالَم فَکَأَنَّها هِیَ هذا العالَم إنساقَ إلَی الآخره بِسائِقِ القَهرمان...

و بِالجُمله، حَقیقه جَهَنَّم و ما فیها هِیَ حَقیقه الدُّنیا و مُشْتَهیاتِها تُصُوِّرَت لِلنُّفُوسِ الشَّقیّه بِصُورَه مُؤلِمَه؛(۱)

و اما دوزخ چنین نیست؛ زیرا دوزخ سرایی صرفا روحانی نمی باشد بلکه مکدر و آمیخته به این عالَم است؛ گویا همین عالَم است که با قوه قاهره ای به آخرت کشانده شده است... خلاصه، حقیقت دوزخ و آنچه در آن است، حقیقت دنیا و مشتهیات آن می باشد که برای نفوسِ نگون بخت، به صورت دردناکی متصور شده است.

در این عبارت فرق اندکی در ارتباط با دوزخ نسبت به بهشت بیان شده است، اینکه دوزخ مثل بهشت و آنچه راجع به بهشت گفتیم نیست؛ چون دوزخ سرایی روحانی محض نمی باشد، بلکه تیرگی دارد و گویا بسان این عالم است.

مرحوم سبزواری در پاورقی، یادآور می شود که در کلام ملاصدرا «کأنّ» آمده است، یعنی دوزخ گویا مانند این عالم است، نه اینکه با این عالم فرقی نکند.

انگیزه ملاصدرا از توجیه آیات و روایات

آیات قرآن کریم به گونه های مختلف، تحقق خارجی، مستقل و غیر وابسته به نفوس انسانی را در ارتباط با بهشت و نعمت های بهشتی بیان می کند، و روایات هم در این مورد متعدد و گویاست و از سویی ملاصدرا این آیات و روایات را دیده است، پس چرا ایشان آنها را برخلاف ظاهر بلکه برخلاف صراحت آنها توجیه می کند؟

راز این مطلب این است که در مسئله قیامت و عالم آخرت، طبق مبنای ایشان، از عناصر خاکی و مادی خبری نیست و حتی در بحث حشر در قیامت، قائل است که روح انسان صورت مثالی را ایجاد می کند، لذا در مسئله بهشت، سر انجام این سخن که بهشت و نعمت هایش صور ادراکی قائم به نفس انسان است را نتیجه می گیرد و ناگزیر آیات و روایاتِ واضح و روشن را بر خلاف ظاهرشان توجیه می کند.

۱- . اسفار اربعه۹ : ۳۴۲ ۳۴۳.

اینکه چرا در مورد عالم آخرت چنان مبنایی را پذیرفته است به خاطر مبانی دیگری است که ایشان بدان می گرود.

به دلیل شبهاتی که در ارتباط با بحث معاد مطرح بوده است (همچون شبهه «آکل و مأکول»، شبهه «لزوم تناسخ»، شبهه «کمبود زمین برای ارواحی که بخواهند حشر جسمانی داشته باشند» و دیگر شبهات) و با توجه به یازده اصلی که در ارتباط با مسئله معاد پی می ریزد، در نهایت به این مبنا می رسد.

مرحوم آیت الله سید احمد خوانساری (رحمه الله) هم به همین جهت در «العقائد الحقه» (صفحه ۲۵۵) اشاره می کند و می گوید:

وقد یقال: إنَّ المحشور لیس البدن العنصری، بل البدن المثالی المنشأ بإنشاء النفس بإذن الله تعالی، والمختلف باختلاف الملکات الحاصله فی الدنیا! وفی المقام شبهات، تدعوا الی القول المذکور... .

چکیده سخن ایشان این است که: عده ای در مورد حشر آخرتی به خاطر شبهاتی که به آنها برخورده اند قائل به بدن مثالی قائم به نفس شده اند، و این شبهات باعث شده از وضوح و صراحت آیات قرآنی در این بحث انصراف یابند و مسایل دیگری را مطرح سازند.

سپس ایشان آن شبهات را ذکر می کند و پاسخ می دهد که ما نیز در جزوه معاد این مسایل را آورده ایم و بعد از ذکر شبهات، یکایک آنها را وارسی و نقد کرده ایم.

باری، این شبهات نباید وامان دارد که آن آیات و روایات را که در تحقق خارجی بهشت و نعمت هایش و جهنّم و نکبت هایش گویاست برخلاف ظاهرشان توجیه کنیم.

زیرا توجیه آنجا رواست که آیه و روایت برخلاف عقل بیّن یا بر خلاف نصی از نصوص خود مکتب باشد، نه اینکه هرجا آیه یا روایتی با مذاق و مشرب ما ناسازگار افتد، بی درنگ دست به توجیه بزنیم و کلام خدا و رسول را حمل بر آراء و اندیشه های ساخته ذهنمان بکنیم.

هشدار

وقتی بی حساب و کتاب باب تأویل باز شود، بدانجا می انجامد که ابن عربی با توجه به شرحی که قیصری و دیگران دارند درباره آیه:

{ مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُم مِّن دُونِ اللهِ أنصَارًا } (۱) در فصوص می گوید:

«خطیئات» از «خُطْوَه» می آید، و مقصود این است که قوم نوح گام های استواری برداشتند و فانی فی الله شدند، و در دریای معرفت حق فرو رفتند و آتش محبت را چشیدند.(۲)

ملاصدرا نیز درباره معاد مطالبی را بیان می کند تا اینکه می نویسد:

{ وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُور } (۳)

۱- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۵ (به سبب گناهانشان غرق گشتند و در آتشی درآورده شدند، و در برابر خدا یاورانی نیافتند) .

۲- . شارحان فصوص، ذیل عبارت ابن عربی که می گوید: (خَطِيئَتِهِمْ) فهی التی خطت بهم، فَغَرِقوا فی بحارالعلم باللّه وهوالحیره (فَأُدْخِلُوا ناراً) فی عین الماء (فصوص الحکم: ۷۳) ؛ چنین نگاشته اند: «الخطیئه»، ... أنها مأخوذه من «الخِطْو»، ... و جمعه «خُطوات»: أی، خطواتهم و قطع مقاماتهم بالسلوك هی التی خطت بهم إلی بحار العلم بالله... («فَأُدْخِلُوا ناراً» فی عین الماء) أی، فادخلوا فی نار المحبه و الشوق حال کونهم فی عین الماء (شرح فصوص «قیصری»: ۵۲۹ ۵۳۰) . (فغرقوا فی بحار العلم بالله و هو الحیره) أی فی الأحدیه الساریه فی الکل المتجلیه فی صوره الکثره... (فَأُدْخِلُوا ناراً فی عین الماء) أی نار العشق بنور سبحات وجهه (شرح فصوص «کاشانی»: ۶۹) . خطوات ایشان در آورد ایشان را در بحار علم بالله تا غرق حیرت شدند... و نار محبّت بود ایشان را در عین ماء علم (شرح فصوص «پارسا»: ۱۲۴) . از خطواتی که انسان را می گذرانند از خطط تعیّنات و انیّات، ایشان غرق می شوند در بحار علم بالله... پس در آورده شدند در آتش محبّت و شوق، در حالی که غرقه چشمه علم اند (شرح فصوص «خوارزمی» ۱: ۱۹۵ ۱۹۶) .

۳- . سوره حج (۲۲) آیه ۷.

قبور الأجساد وقبور الأرواح أعنی الأبدان... ؛(۱)

«و در حقیقت، خداوند تمام کسانی را که در گورهایند برمی انگیزد» [مراد] قبور اجساد و قبور ارواح، یعنی بدن هاست... .

آنچه از آیه: { وَأَنَّ اللَهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُور } به ضمیمه دیگر آیات و روایات استفاده می شود این است که خدای تعالی ذرات پراکنده بدن انسان ها در اطراف عالم و در قبور را در قیامت جمع می نماید و بعد از تشکیل دوباره بدن ها و الحاق روح به آنها، زنده می کند و برمی انگیزاند.

اما این، با مبنای ملاصدرا که بدن اخروی را منشَأ نفس می داند نه انتقال یافته از دنیا به آخرت سازگار نیست، لذا آیه را جوری معنا می کند که با مبنایش سازگار باشد، و می گوید:

مقصود از قبور در این آیه، بدن انسان هاست که به منزله قبر برای جسدهای برزخی و ارواح است؛ و { يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُور } بعث مربوط به ارواح است. در باور صدرا هم جسدهای برزخی و هم ارواح اخروی هر دو از همین ابدان محشور خواهند شد.

مرحوم سبزواری در پاورقی می گوید:

أعنی الأبدان، تفسیر لکلیهما. فانّ الأبدان الطّبیعیّه قبور و غلف للأجساد البرزخیّه و الصُّوَر الاُخرویّه و کذا للأرواح؛(۲)

ابدان، تفسیر برای هر دو است؛ یعنی بدن های عنصری، برای اجساد برزخی و هم برای صُورَ اخروی و هم برای ارواح، قبور و غلاف اند.

پس در عین اینکه ما اصل تأویل و توجیه را در جای خودش قبول داریم، چنین تأویلاتی را نمی پذیریم؛ چون با دو معیاری که قبلاً گفتیم سازگار نمی باشد.

بنابراین، هرچند آیه:

۱- . اسفار اربعه۹ : ۱۵۹.

۲- . اسفار اربعه ۹: ۱۵۹. (پاورقی)

{ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاه الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَه هُمْ غَافِلُونَ } (۱) را جوری معنا کنیم که از آن ظاهر و باطنی به دست آید، اما این کار، مدعا و مبنای دیگران را درست نمی کند؛ زیرا این آیه در این جهت وضوح دارد که اهل دنیا به همین خوردن و عیاشی و ظواهر دنیا بسنده می کنند، اما غافل اند از اینکه بعد از این عالم چه خبر است، اینجا چه باید یاد گیرند و چه تکاملی باید پیدا کنند!

پس اینکه ما ظاهر و باطنی داریم قطعی است، لیکن اینکه چه چیزی باطن چیست؟ و به چه صورت باید تأویل بشود؟ معیار دارد، و معیار همان است که عرض شد.

۱- . سوره روم (۳۰) آیه ۷ (و از زندگی دنیا ظاهری را می شناسند، و حال آن که از آخرت غافل اند) .

آیه سیزدهم: ولَقَدْ ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ کَثِیرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ

اشاره

لَهُمْ قُلُوبٌ لایَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أعْیُنٌ لایُبْصِرُونَ بِهَا

وَلَهُمْ آذَانٌ لایَسْمَعُونَ بِهَا

اُوْلَئِکَ کَالأنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ

اُوْلَئِکَ هُمُ الْغَافِلُونَ } ؛

البته بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریدیم؛

آنان دل هایی دارند که با آن [حقایق را] درنمی یابند

و چشمانی دارند که با آنها نمی بینند و گوش هایی دارند

که با آنها نمی شنوند، آنان همانند چهارپایان اند،

بلکه گمراه ترند، آنها همان غافلان اند.

سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹

مسئله عذاب و خلود جهنمیان و چگونگی عذاب دائمی آنها، از بحث های مهم و مطرح قرآنی است. از آیاتی که با استناد به آن برخی پنداشته اند عذاب برای اهل جهنم عذب (شیرین و گوارا) خواهد شد، این آیه شریفه است که خدای متعال می فرماید:

{ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لايَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لايُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لايَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ } ؛(۱)

البته بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریدیم؛ آنان دل هایی دارند که با آن [حقایق را] درنمی یابند و چشمانی دارند که با آنها نمی بینند و گوش هایی دارند که با آنها نمی شنوند، آنان همانند چهارپایان اند، بلکه گمراه ترند، آنها همان غافلان اند.

از نکات شایان توجه در این آیه، جایگاه «لام» در { لِجَهَنَّمَ } است و اینکه آیا این «لام»، «لام» غرض و غایت است یا «لام» عاقبت می باشد.

اگر این لام برای بیان غرض به کار رفته باشد، بدان معناست که غرض از آفرینش دسته ای از انس و جن و غایت خلقتشان این است که دوزخی شوند و این، همان جبر است؛ یعنی گروهی در ارتکاب معاصی و دست یازی به انواع خطاها و گناهان - که انسان را دوزخی می سازد - مجبورند و معصیت و نافرمانی آنها از روی اختیار نمی باشد.

۱- . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

این درحالی است که اساس قرآن کریم بر اختیار استوار می باشد و اصل فرستادن پیامبران و فرود آوردن کتاب های آسمانی و امر و نهی و تکلیف و بهشت و دوزخ، با مختار بودن انسان معنا می یابد در غیر این صورت، بیهودگی و عبث، بر همه هستی سایه می افکند که بطلان آن، از واضحات است.

اگر دسته ای در رفتن به جهنم مجبور باشند، چرا خدای متعال در ادامه آیه، آنها را سرزنش می کند که: { لَهُمْ قُلُوبٌ لاٰیَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أعْیُنٌ لاٰیُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاٰیَسْمَعُونَ بِهَا } ؛ (دل هایی دارند که با آن [حقایق را] دریافت نمی کنند، و چشمانی دارند که با آنها نمی بینند، و گوش هایی دارند که با آنها نمی شنوند) و یا { أُوْلَئِکَ کَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أضَلُّ أُوْلَئِکَ هُمُ الْغَافِلُونَ } ؛ (آنان همانند چهارپایان بلکه گمراه ترند، آنها همان غافلان اند) و حال آنکه اینان برای همین خلق شده اند که نفهمند و درک نکنند و عناد و دشمنی ورزند تا غرض از خلقتشان پدید آید.

پس با این تحلیل، نقض غرض لازم می آید.

شیخ طوسی در این باره می فرماید:

و لایجوز أن یکون معنی الآیه انَّ الله خلقهم لجهنَّم و اَراد منهم أن یفعلوا المعاصی فَیَدْخُلوا بها النار؛ لأنَّ الله لایُرید القبیح، لأنَّ إراده القبیح قبیحه و لأنَّ مُریدَ القبیح منقوصٌ عند العقلاء، تعالی الله عن صفه النقص؛(۱)

جایز نیست معنای آیه این باشد که خدا آنها را برای جهنم آفرید و اراده کرد که معصیت ها را انجام دهند تا در نتیجه ارتکاب این معاصی وارد جهنم شوند؛ زیرا خدای متعال اراده قبیح نمی کند [اینکه اینها مجبور باشند جنایت کنند و بعد به بهشت راه نیابند و به جهنم بروند قبیح است] چراکه اراده [کار و رفتار] قبیح، قبیح است و کسی که اراده عمل قبیح کند نزد عقلا کاستی دارد؛ و خدا از نقص منزه است.

۱- . تفسیر التبیان۸ : ۳۸.

شیخ طوسی با این بیان، به دو اشکال اشاره می کند:

یک: اصل چنین عملی قبیح است و قبیح، از ذات مقدس حضرت حق سر نمی زند.

دو: اگر کسی به انگیزه شکنجه مردمان چنین کاری کند، در نظر عقلاء شخصی رشد نیافته و ناقص است و خداوند متعال منزه از نقص است.

و چون این سخن با آیات دیگر قرآن و اساس مسائل وحیانی سازگار نمی باشد، در ادامه شیخ می فرماید:

ولأنَّه قال: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ }(۱) فَبَيَّنَ أنَّه خَلَقَ الخلقَ للعباده والطاعه وقال: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلاَّ لِيُطَاعَ }(۲) و قال: { وَلَقَدْ صَرَّفْنَاهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا }(۳) و قال: { لَقَدْ أرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ }(۴) و قال: { إِنَّا أرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * لِتُؤْمِنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ }(۵) و نظائر ذلک اکثر من أن تُحْصی، فكيف يقول بعد ذلك { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ } و هل هذا إلاّ تناقُضٌ تَنَزَّهَ كلامُ الله عنه؛

و چون که فرمود: «جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا عبادت کنند» روشن ساخت که خلق را برای عبادت و بندگی آفرید؛ و فرمود: «ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر اینکه از او اطاعت کنند» و فرمود: «ما این آیات را به صورت های گوناگون برای آنان بیان کردیم تا یادشان بیاید» و فرمود: «به راستی ما پیامبران خود را با دلائل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو [میزان و معیار سنجش] را فرود آوردیم تا مردم عدالت را به پادارند»و فرمود:

۱- . سوره ذاریات (۵۱) آیه ۵۶ .

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۶۴ .

۳- . سوره فرقان (۲۵) آیه ۵۰ .

۴- . سوره حدید (۵۷) آیه ۲۵.

۵- . سوره فتح (۴۸) آیه ۸ ۹.

«ما تو را گواه و بشارتگر و هشدار دهنده ای فرستادیم تا به خدا و فرستاده اش ایمان آورید».

نظائر این آیات بیش از آن است که شمرده شود. چگونه بعد از این آیات، خدای تعالی بفرماید:

«و ما آنها را برای جهنم خلق کردیم» اگر چنین بگوید آیا این تناقض در کلام خدا نیست؟! کلام خدای متعال منزه از تناقض گویی است .

از این رو، این پرسش به ذهن می آید که بخش نخست آیه، به چه معناست و با توجه به مسلم بودن اختیار، معنای آن چگونه است؟

برای این پرسش، پاسخ های گوناگونی ارائه شده است، بسیاری از مفسران سه وجه را برای توجیه این آیه ذکر کرده اند. شیخ ابو الفتوح رازی در روض الجنان، افزون بر این سه وجه، وجه دیگری را نیز می آورد.

وجه اول

پاسخ نخست این است که لحن قرآن کریم در موارد زیادی چنین است، ولی همه اینها بر اساس انتخاب و اختیار خود خلق می باشد؛ مانند عباراتی که در آن هدایت و اضلال منسوب به خداست یا آیاتی که درباره بهشت و جهنم و مدح و ذمّ خلق اند؛ مانند:

{ خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَه وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ } ؛(۱)

خداوند بر دل های آنان و بر شنوایی ایشان مهر نهاد، و بر دیدگانشان پرده ای است و برایشان عذاب بزرگی است.

از عبارت { خَتَمَ اللهُ } این سؤال به نظر می آید که چرا خدا بر قلب آنان مُهر زد؟ مگر تقصیرشان چیست؟ اگر اندکی در آیه قبل از آن، درنگ شود پاسخ روشن می گردد؛ زیرا در آن بیان شده است که اینها به اختیار خودشان کافر شدند و نتیجه کفرشان این

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۷.

است که { خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَه وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِيمٌ } .

در آیه ۲۳ سوره جاثیه نیز می خوانیم:

{ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَه فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ } ؛(۱)

آیا دیدی کسی را که هوس خویش را معبود خود ساخت، و خدا او را دانسته گمراه گردانید و بر گوش و دلش مُهر زد و بر دیده اش پرده نهاد؟ پس از خدا چه کسی او را هدایت خواهد کرد؟ آیا به خود نمی آیید؟

اگر واژه { أضَلَّه } مورد توجه قرار گیرد که خدا از روی علم(۲) انسان را گمراه می کند، این آیه، سؤال برانگیز می شود، ولی جمله قبل آن، گویاست که این کار به سوء اختیار خودشان است آنها هوا و هوس را پرستیدند و چون این عمل از آنها بروز یافت، به اختیار خود، در گمراهی فرو رفتند.

آیه مورد بحث نیز چنین است؛ یعنی اشخاص با اختیار و گزینشی ناشایست، چنان مسیر انحراف را می پیمایند و با حق عناد می ورزند و رفتاری زشت دارند که گویی از ابتدا برای جهنم آفریده شده اند، یعنی اگر - به فرض - برای جهنم خلق می شدند چطور در بدی فرو می رفتند و خوبی از آنها سر نمی زد، اکنون نیز به همان اندازه در انحراف فرو رفته اند که گویی برای جهنم خلق شده اند.

در این توجیه، تصرفی در معنای «لام» صورت نمی گیرد و «لام» به همان معنای غرض و غایت می باشد.

۱- . سوره جاثیه (۴۵) آیه ۲۳.

۲- . در اینکه (عَلَی عِلْمٍ) در آیه مذکور، قید چه چیزی است؟ دو نظریه است: ۱. قید فاعل باشد؛ یعنی اضلال الهی از روی آگاهی صورت گرفته است که در این صورت، این قید برای تأکید خواهد بود. ۲. قید مفعول باشد؛ یعنی کسانی که گمراه گردیدند، ضلالت را با آگاهی انتخاب کردند (نگاه کنید به تفسیر نفحات الرحمن ۵: ۵۵۴ و المیزان۱۸: ۱۷۳) .

این وجه را - که بسیار لطیف است - شیخ ابوالفتوح رازی در تفسیرش می آورد. متن سخن وی چنین است:

آن گاه [خدا] گفت گروهی بسیار هستند که ایشان بر کفر اصرار کردند و با دعوت رسول اصغا نکردند و حجت عقل را کار نبستند و در سابق علم من چنان بود که ایشان هرگز ایمان نیارند و جز اختیارِ کفر، نکنند و لامحال از این جهت را مرجع و مآل ایشان دوزخ باشد، پس در حکم چنان بودند که پنداشتی ایشان را در اصل خلقت برای دوزخ آفریدند تا اگر خواهند که ایشان را از آن محیص و معدلی بود، نبود پس عَلَی سبیل المبالغه فی التشبیه «لام» غرض آوَرْد و گفت { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا... } .(۱)

فشرده پاسخ این است که: عده ای از جن و انس به اختیار خود دوزخی شدند، لیکن شدت عناد و لجاج و انحرافشان به حدّی است که گویی اصلاً از اول خدا اینها را برای جهنم آفرید.

وجه دوم

جواب دوم (برای دفع شبهه جبر) این است که «لام» در { لِجَهَنَّمَ } لام عاقبت است، و آیه در مقام بیان عاقبت این دسته از جن و انس است که سرانجام دوزخی می شوند، نه اینکه خدا آنها را برای دوزخ آفریده باشد، بلکه خودشان در عین اختیار و آزادی در انتخاب خیر و شر، به خاطر لجاج و عناد با حق، عاقبت روانه جهنّم خواهند شد.

لام به این معنا در قرآن - در موارد مختلف - به کار رفته است.

شیخ طوسی در تفسیر تبیان پس از بیان این معنا در آیه مورد نظر چند نمونه از آیاتی را که در آنها لام عاقبت به کار رفته است، می آورد عبارت تفسیر تبیان چنین است:

۱- . تفسیر روض الجنان۹ : ۲۱.

واللام فی { لِجَهَنَّمَ } لام العاقبه.(۱)

والمعنی انه لما کانوا یصیرون الیها بسوء اختیارهم و قبح أعمالهم جاز أن یقال: إنه ذرأهم لها والذی یدل علی ان ذلک جزاء علی أعمالهم قوله:

{ لَهُمْ قُلُوبٌ لایَفْقَهُونَ بِهَا } (۲) و أخبر عن ضلالهم الذی یصیرون به الی النار، و هو مثل قوله تعالی { إِنَّما نُمْلِی لَهُمْ لِیَزْدادُوا إِثْماً } (۳) و مثل قوله { رَبَّنا إِنَّکَ آتَیْتَ فِرْعَوْنَ وَ مَلأَهُ زِینَه وَأَمْوالاً فِی الْحَیاه الدُّنْیا رَبَّنا لِیُضِلُّوا عَنْ سَبِیلِکَ } (۴) و مثل قوله عزوجل { فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً } (۵) و إنما التقطوه لیکون قره عین...

و قال [الشاعر] الآخر:

أموالنا لذوی المیراث نجمعها و دُورنا لخراب الدهر نبنیها

و قال آخر:

لدوا للموت و ابنوا للخراب فکلکم یصیر الی ذهاب؛(۶)

لام در { لِجَهَنَّمَ } لام عاقبت می باشد.

۱- . در تفسیر مجمع البیان هم همین معنا آمده است: اللام فی قوله (لِجَهَنَّمَ (لام العاقبه...، المعنی: لمّا بیّن سبحانه امر الکفار و ضرب لهم الأمثال، عَقَّبَه ببیان حالهم فی المصیر والمآل، فقال (وَلَقَدْ ذَرَأنَا) ای خلقنا (لِجَهَنَّمَ کَثِیرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ) یعنی خلقناهم علی انَّ عاقبتهم المصیر إلی جهنم بکفرهم و انکارهم و سوء اختیارهم... (مجمع البیان۴: ۷۷۲) .

۲- . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

۳- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۷۸.

۴- . سوره یونس (۱۰) آیه ۸۸ .

۵- . سوره قصص (۲۸) آیه ۸ .

۶- . تفسیر التبیان۵ : ۳۶.

و معنای آیه چنین است: از آنجا که آنان به سوء اختیار و اعمال زشتشان جهنمی گردیدند، جایز است گفته شود خدا آنها را برای جهنم آفرید.

آیه شریفه دلالت می کند بر اینکه دوزخی شدنشان جزای اعمال خودشان است، و این سخن خدای متعال که فرمود: «برای آنها قلب هایی است که با آن حقایق را دریافت نمی کنند» از ضلالتشان خبر داد که آنها را به جهنم می کشاند.

و لام عاقبت در این آیه، مثل قول خداوند است که می فرماید: «ما به کفار مهلت می دهیم تا بر گناهشان بیفزایند» و مانند قول الهی «[و موسی گفت:] خدایا به فرعون و اشرافش - در زندگی دنیا زیور و اموال فراوان دادی، تا مردم را از راه تو گمراه سازند» و مثل قول خداوند عزوجل «آل فرعون حضرت موسی را از آب گرفتند تا دشمن آنها و مایه ناراحتی شان باشد» و همانا او را از آب گرفتند تا برایشان روشنی چشم شود...

[در اشعار عرب هم لام عاقبت فراوان استعمال شده است] مثل:

اموالمان را برای میراث خواران گرد می آوریم و خانه هایمان را برای خراب شدن می سازیم. یا این شعر: برای مردن بزایید و برای خراب شدن بسازید، پس همه شما رو به نابودی می روید.

مقصود از { لِيَزْدادُوا إِثْماً } در آیه اول این است که عاقبت و سرانجام مهلت ما به آنها، به فزونی گناهانشان می انجامد.

و مراد از { لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ } در آیه دوم این است که خدا اموال را برای گمراهی فرعونیان نداد، بلکه عاقبت داشتن دارایی زیاد، به این کار انجامید.

و منظور از { لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً } در آیه سوم این است که آنها موسی را از آب نگرفتند تا دشمنشان و مایه اندوهشان گردد، بلکه او را از آب گرفتند تا مایه خیر و راحتی و شادی آنها شود اما عاقبت مایه ناراحتی آنها شد.

و نیز مقصود در شعر اول این است که عاقبت جمع کردن اموال، این است که به ورثه می رسد و عاقبت ساختمان ها این است که خراب می شود نه اینکه ما به غرض خراب شدن می سازیم. و یا در شعر دوم، مقصود این نیست که تولید نسل برای مُردن است، بلکه منظور این است که نتیجه و عاقبت زایش و تولید نسل، مرگ است.

پس لام در آیه { لِجَهَنَّمَ } لام عاقبت است؛ یعنی این رفتارِ کفار است که آنان را به دوزخ می کشاند.

وجه سوّم

می توان گفت «ذرأ» به معنای تمایز و جدا کردن است (نه به معنای آفریدن) چنانچه در تفسیر تبیان آمده است:

و یجوز أن یکون قوله تعالی { ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ } معناه میّزنا و یقال «ذرأتُ الطعام و الشعیر» أی میّزتُ ذلک من التِّبن و المدر.

فلمّا کان الله تعالی قد میّز اهل النار من اهل الجنه فی الدنیا بالتسمیه و الحکم و الشهاده، جاز أن یقول ذرأناهم أی مَیَّزْناهم؛(۱)

و جایز است که سخن خدای متعال { ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ } به معنای «میّزنا» (جدا کردیم) باشد. گفته می شود: «ذرأتُ الطعام و الشعیر» یعنی گندم و جو را از کاه و خاک جدا کردم.

از آنجا که خدای متعال اهل بهشت و اهل ایمان را در دنیا - با نام گذاری و حکم و شهادت - از اهل دوزخ جدا ساخت، صحیح است که بفرماید «ذَرَأناهم» یعنی آنها را جدا کردیم.

پس معنای آیه شریفه - طبق این معنا - چنین است: ما کثیری از جن و انس را به جهت سوء اختیار و عملکرد بدشان، برای جهنم جدا کردیم و لام در اینجا همان لام غرض است؛ یعنی غرض ما جدا کردن نیکان از بدان است.

۱- . تفسیر التبیان۵ : ۳۷ .

وجه چهارم

وجه چهارم این است که «ذَرَأ» به معنای «سَنَذْرَءُ» باشد، شیخ طوسی (رحمه الله) می گوید:

ویجوز أن یکون قوله { ذَرَأنـا } بمعنی «سَنَذْرَءُ» کما قال: { وَنَادَی أصْحَابُ الْجَنَّه أصْحَابَ النَّارِ } (۱) بمعنی سینادون، فکأنه قال سیخلقهم خلقاً ثانیاً للنار بأعمالهم التی تقدمت منهم فی الدنیا إذ کانوا استحقوا النار بتلک الاعمال؛(۲)

جایز است { ذَرَأنَا } به معنای «سَنَذْرَءُ» باشد؛ یعنی خواهیم آفرید، همان گونه که فرمود «اهل بهشت دوزخیان را ندا کنند» (به معنای ندا خواهند کرد) پس گویا فرمود: به زودی اینان را برای آتشِ [دوزخ] دوباره، خلق می کند به سبب اعمالی که در دنیا از اینان پیشی گرفت؛ چراکه اینان به سبب اعمالشان مستحق آتش اند.

بنابراین، منظور خلقِ در این دنیا نیست (همچنان که مقصود از { نَادَی } ندا در دنیا نیست) بلکه در اینجا خبر از آینده است؛ یعنی در عالَم آخرت، این کار رخ می دهد.

پس در اینجا هم «لام» همان لام غرض است، ولی «ذَرَأ» به معنای «سَنَذْرَأُ» می باشد؛ یعنی ما آنهایی را که در این دنیا به عمل خود مستحق عذاب شدند، به هنگام خلق دو باره شان، آنها را برای جهنم و درآمدن به دوزخ می آفرینیم.

بیان علامه طباطبائی

در تفسیر المیزان بیان شده است که: آفرینش - که در آن مصلحت است - پیامدهایی دارد. از تبعات خلقت این است که گروهی منحرف گردند و به جهنم بروند، هرچند اساس خلقت بر این است که همه بهشتی شوند و در جهت کمال قرار بگیرند.

۱- . سوره اعراف (۷) آیه ۴۴.

۲- . تفسیر التبیان۵ : ۳۸.

از این رو، گفته شده { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } .

علامه برای توضیح مطلب، چنین مثال می زند:

نجاری می خواهد دری بسازد و تخته هایی در اختیارش هست. دَرْ، هیئت و صورت و اندازه خاصی دارد، این طور نیست که تخته ها کنار هم گذاشته شوند و در درست شود، بلکه باید قسمت هایی از تخته ها بریده شود و تبدیل به تراشه گردد. هدف نجار - در اصل - ساختن در است و چون آن تراشه ها به تبع درست شدن «در» به وجود می آیند، مورد اراده تبعی اند (نه اراده اصلی) .

خدا که انسان ها را آفرید، اراده کرد که در جهت کمال خود حرکت کنند و رحمت برایشان خواست، اما این خلقت تبعاتی هم دارد، ولی اراده اصلی آن است که به رحمت برسند و اراده تبعی این است که اینها دوزخی شوند، به این جهت تعبیر شده:

{ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } .(۱)

۱- . المیزان۸ :۳۳۴؛ متن عبارت ایشان چنین است: بیان ذلک: انَّ النجار اذا أراد أن یصنع باباً عمد إلی اخشاب یهیؤها له، ثم هندسه فیها، ثم شرع فی النشر و النحت و الخرط حتی اتم الباب؛ فکمال غرضه من ایقاع الفعل علی تلک الخشبات هو حصول الباب لا غیر، هذا من جهه. و من جهه اخری هو یعلم من اوّل الأمر انَّ جمیع اجزاء تلک الخشبات لیست تصلح لأن تکون اجزاء للباب؛ فان للباب هیئه خاصه لاتجامع هیئه الخشبات، و لابدّ فی تغییر هیئتها من ضیعه بعض الاجزاء لخروجها عن هندسه العمل، فصیروره هذه الابعاض فضله یرمی بها داخله فی قصد الصانع، مراده له بإراده تُسَمّی قصداً ضروریاً. فللنجار فی صنع الباب بالنسبه إلی الاخشاب التی بین یدیه نوعان من الغایه: احدهما، الغایه الکمالیه و هی ان یصنع منها باباً و الثانی، الغایه التابعه و هی ان یصنع بعضها باباً و یجعل بعضها فضله لاینتفع بها و ضیعه یرمی بها؛ و ذلک لعدم استعدادها لتلبس صوره الباب. و کذا الزارع یزرع ارضاً لیحصد قمحاً فلایخلص لذلک إلی یوم الحصاد إلاّ بعض ما صرفه من البذر، و یذهب غیره سُدی یضیع فی الأرض او تفسده الهوام او یخصفه المواشی، و الجمیع مقصوده للزارع من وجه و المحصول من القمح مقصود من وجه آخر. و قد تعلقت المشیّه الالهیه ان یَخْلُقَ من الأرض انساناً سویّاً یعبده ویدخل بذلک فی رحمته، و اختلاف الاستعدادات المکتسبه من الحیاه الدنیویه - علی ما لها من مختلف التأثیرات - لایَدَع کلّ فرد من افراد هذا النوع ان یجری فی مجراه الحقیقی و یَسْلُکَ سبیل النجاه إلاّ من وَفَّق له، و عند ذلک تختلف الغایات؛ و صَحَّ انَّ لله سبحانه غایه فی خلقه الانسان مثلاً و هو ان یشملهم برحمته و یدخلهم جنته، و صحّ ان لله غایه فی اهل الخسران و الشقاوه من هذا النوع و هو ان یدخلهم النار و قد کان خلقهم للجنه غیر ان الغایه الأولی، غایه اصلیه کمالیه و الغایه الثانیه، غایه تبعیه ضروریه. والقضاء الالهی المتعلق بسعاده من سعد و شقاوه من شقی ناظر إلی هذا النوع الثانی من الغایه، فانه تعالی یعلم ما یؤل إلیه حال الخلق من سعاده او شقاء - فهو مرید لذلک باراده تبعیه لا اصلیه. و علی هذا النوع من الغایه، ینزل قوله تعالی: (وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ) و ما فی هذا المساق، من الآیات الکریمه و هی کثیره.

بیان ایشان از جهتی خوب و صحیح است و از جهتی اشکال دارد. درستی آن، این است که خداوند متعال برای همه، اراده رحمت کرد، ولی جمعی به سوء اختیار خود منحرف می شوند.

لیکن اگر منظور، سوء اختیار خود افراد نباشد، بلکه از لوازم آفرینش این دانسته شود که جمعی جهنمی شوند، این معنا اشکال دارد، چه آنکه براساس مبانی وحیانی شقاوت ذاتی و غیر قابل تخلّف، وجود ندارد.(۱)

تا اینجا - به طور فشرده - معانی صحیحی برای این آیه شریفه بیان شد.

سخن ملاصدرا

ملاصدرا در اسفار تفسیری از این آیه - طبق مبنای خود در مسئله دوزخ و خلود در آن - ارائه می دهد که پذیرفتنی نمی باشد، می گوید:

واعلم أنَّ أهل العذاب هم الذین نفوسهم کانت مستعده لدرجه من درجات الجنان ثم بطل استعدادهم بارتکاب المعاصی، فحالهم کحال من انحرف مزاجُه عن الإعتدال اللائق به و عن الصحه التی له بحسبه فیکون فی ألم

۱- . نگاه کنید به، بیان الفرقان۱ : ۴۹۳ ، فرع ششم، سعادت و شقاوت.

شدیـد حتی یَرْجِعَ إلی الإعتـدال الـذی کـان له او بَطَـلَ استعدادُه بـالکُلّیه و انتَقَلَ مزاجُه إلی مزاج وافَقَه تلک الحاله التی کانت مخـالفه لمزاجه الأول و کـان مرضـاً فی حقّه فصـار المرض صـحّه له والألـم راحه له، وانقلب العـذاب عـذوبه فی حقه لانقلاب جوهره إلی جوهر أدنی.

فکـذلک حـال من یَـدْخُل فی النـار و یَتَعَـذَّبُ بهـا مُـدَّه لأجـل الأعمال السـیئه؛ فان بقی فی قلبه نور الإیمان فَمَنَع أن یَنفُـذَ ظلمه المعاصـی فی بـاطن قلبه و یحیـط به السـیئات، فلامحـاله یَخْرُج من النـار و یَبْرَأُ من العـذاب واما من اسودّ قلبه بالکلیّه وغاص فی باطن قلبه ظلمه المعاصی لأجل الکفر، فلا یخرج أبداً مخلداً؛(۱)

اهـل عـذاب، کسـانی انـد که نفوسـشان برای درجه ای از درجـات بهشت آمـادگی دارد سـپس به خـاطر ارتکاب معاصـی آن اسـتعداد از بین می رود. حالِ اینها به کسـی می مانـد که مریض می شود و سـلامتی اش را از دست می دهد و به درد شدیدی گرفتار می آید و این درد در او هست تا وقتی که به حالت صحت برگردد.

یـا اینکه درد ادامه می یابـد و برایش حـالت ثانوی می شود و از آن لـذت می برد. این کسالت کم کم چنان غلبه می کنـد که برایش مزاج ثـانوی می شود و این مزاج ثانوی مخالف آن مزاج اولی است (در مزاج اولی این حالت برایش مریضـی و سـختی بود) در نـتیجه بیمـاری، برایش سـلامتی و درد، برایش راحـتی و عـذاب، برایش به عـذوبت و خوشـی تبـدیل می گردد؛ چون جوهر وجودی اش (که صحت را اقتضا می کرد) به جوهری پست تر مبدل شد، اکنون کسالت را اقتضا می کند.

حـال کسـی که داخل در آتش می شود، نیز چنین است. به خاطر دست یازی به اعمال زشت، مـدتی عـذاب می شود، آن گاه اگر هنوز در قلبش نور ایمان باقی

۱- . اسفار اربعه۹ : ۳۴۶ .

باشـد و ظلمت گناه در باطن قلبش نفوذ نیابـد و گناهان او را در برنگیرد، از آتش خارج می شود و از عـذاب رهایی پیـدا می کند.

اما کسـی که قلبش کاملا سـیاه گردد و در عمق جانش تاریکی گناهان به خاطر کفر، فرو رفته باشـد، هیچ گاه از دوزخ خارج نمی گردد.

در جایی دیگری از اسفار مطلب کمی اوج می گیرد که اصلاً از اساس، خداوند آنان را برای جهنم و عذاب آفرید.

ثم انک تعلم أنَّ نظامَ الدنیا لایَنْصَلِح إلاّ بنفوس جافیه و قلوب غلاظ شداد قاسیه، فلو کان الناس کُلُّهم سُعداء بنفوس خائفه من عذاب الله و قلوب خاضعه خاشعه، لاختَلَّ النظام بعدم القائِمین بعماره هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاه؛ کالفراعنه و الدجاجله و کالنفوس المَکّاره کشیاطین الانس بجُربزتهم و جبلَّتهم و کالنفوس البهیمیه الجهله کالکفار ...

فـاذا کـان وجود کـل طـائفه بحسب قضـاء الهی و مقتضـی ظهور اسم ربـانی فیکون لها غایات حقیقیه و منازل ذاتیه التی جعلت علیهـا الأشـیاء إذا وقع الرجوع الیها تکون ملائمه لذیـذه و إن وَقَعَتِ المفارقه امـداً بعیـداً و حَصَـلَتِ الحیلوله عن الاسـتقرار علیها زماناً مدیداً بعیداً کما قال تعالی وَ حِیلَ بَیْنَهُمْ وَ بَیْنَ ما یَشْتَهُون؛(۱)

باری، دانستی که نظام دنیا جز به واسطه نفوس خشن و دل های سنگ و سخت آرایش نمی یابد.

اگر تمام مردمان نیکبخت بودند و نفوسـی بیمناک از عذاب الهی و دل هایی خاشع داشـتند، به سبب نبودن کسانی که کمر بر آبـادانی این سـرا ببندنـد از نفوس شـقی درشت خو و سـخت و سـرکشانی چون فرعونـان و دجالان و نفوس حیله گرانی چون شیاطین انس به جُربزه و سیرتشان و نفوس حیوانی و بی شعور

۱- . اسفار اربعه۹ : ۳۴۸ .

چون کافران نظام اختلال پیدا می کرد و آشفته و تباه می گشت... . و چون وجود هر گروهی به حسب قضای الهی و اقتضای ظهور اسمی ربانی است، لذا آنها را غایاتی حقیقی و منازلی ذاتی است، و امور ذاتی که اشیا بر آن امور سرشته شده اند، اگر بازگشت بدان ها واقع شود، ملایم و لذیذ می باشند، و اگر از آنها مدت زمانی دراز جدایی واقع گردد و روزگاری مدید مانع از استقرار بر آنها حصول پیدا کند، همان گونه است که خداوند می فرماید «میان ایشان و آن آرزو که دارند جدایی افکند».

پس اگر دنیا بخواهد آباد شود باید این بدها باشند، اگر همه خوب باشند دیگر مردم به دنیا نمی رسند، به حسب قضای الهی - هم خوب و هم بد هر دو مظهر اسمای پروردگارند، پس به خاطر ظهور اسمای الهی، برای این طائفه غایات حقیقیّه و منازل ذاتیه ای است. این دوزخی ها که همیشه در جهنم هستند چون سرشتشان برای جهنم می باشد وقتی به سوی آن برمی گردند برایشان ملائم و لذیذ است، اگر چه مدت طولانی از آن جدا مانده اند .

ملاصدرا در ادامه، آیه دیگری را همین گونه معنا می کند (که این هم از آیاتی است که مناسب است مستقلاً بحث شود) کما قال تعالی: { وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ } (۱) بین آنها و آنچه اشتها دارند فاصله می افتد! آنچه آنها اشتها دارند، همان آتش و بدی و گرفتاری است.

در ادامه، صدرا به نقل از ابن عربی می نگارد:

و قال الشیخ الأعرابی فی الفتوحات:

یدخل أهل الدارین فیهما، السعداء بفضل الله و أهل النار بعدل الله و ینزلون فیهما بالأعمال و یخلدون فیهما بالنیات فیأخذ الألم جزاء العقوبه موازیا لمده العمر فی الشرک فی الدنیا فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعیما فی

۱- . سوره سبأ (۳۴) آیه ۵۴ .

الـدار التی یخلـدون فیها بحیث إنهم لو دخلوا الجنه تألموا لعـدم موافقه الطبع الـذی جبلوا علیه فهم یتلذذون بما هم فیه من نار و زمهریر و مـا فیهـا من لـدغ الحیات و العقارب کما یلتـذ أهل الجنه بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور لأن طبائعهم تقتضـی ذلـک ألاـ تری الجُعَـِل علی طبیعه یتضـرر بریـح الورد و یلتـذ بـالنتن و المحرور من الإنسان یتألم بریـح المسک؛ فاللـذات تابعه للملائم و الآلام تابعه لعدمه.

و نقل فی الفتوحات(۱) أیضا عن بعض أهل الکشف قال:

إنهم یخرجون إلی الجنه حتی لا‌ـیبقی فیها أحـد من الناس البته و یبقی أبوابها یصـطفق و ینبت فی قعرها الجَرْجیر و یخلق الله لها أهلا یملأها؛(۲)

شیخ اعرابی در فتوحات می گوید:

اهل بهشت و دوزخ به این دو درمی آینـد؛ سـعادت منـدان به فضل خدا و اهل دوزخ به عدل خدا [این دو گروه]. به اعمالشان در آن دو فرود می آیند و به نیّاتشان در آن دو جاودان می گردند.

پس شـخص دوزخی به میزان مدتی که در دنیا شـرک ورزیده، درد و رنج می کشد و کیفر کردارش را می بیند و آن گاه که مـدت سـرآمد برایشان در سـرایی که در آن مُخَلَّدنـد، نعمت هایی قرار داده می شود به گونه ای که بهشت برایشان ناخوشایند است و اگر به آن درآیند درد می کشند؛ زیرا بهشت با طبعی که بر آن سرشته شده اند سازگار و همسو نیست.

بنـابراین، آنـان از آتش و سـرمای گزنـده و نیش مارهـا و عقرب هایی که در دوزخ است لـذت می برنـد؛ چنان که بهشتیان از سایه و نور و حوریه ها لذت می برند؛ زیرا طبایع آنها آن را اقتضا می کند.

۱- . فتوحات مکیه (۴ جلدی) ۲: ۶۴۷ .

۲- . اسفار اربعه ۹ : ۳۴۹.

آیا به سرشت جُعَل (سوسک سرگین خوار) نمی نگری که از بوی [خوش] گُل می رنجد و از بوی گَند (سرگین) لذت می برد، و انسان محرور(۱) از بوی مشک احساس ناراحتی می کند؟!

پس لذت ها تابع چیزهایی است که با طبع سازگارند و دردها و رنج ها تابع فقدانِ چیزهایی است که با طبع و سرشت سازگاری دارند.

و نیز در فتوحات – از بعضی از اهل کشف – نقل می کند که می گوید:

دوزخیان از جهنم بیرون می آیند و به بهشت وارد می شوند تا اینکه اَحَدی از مردم در آن باقی نمی ماند و درهای آن به هم می خورد و در تهِ آن گیاهی به نام «جرجیر»(۲) می روید و خدا برایش اهلی را می آفریند که پُرَش می سازد.

اشکال صدرا بر ابن عربی

ملاصدرا در ادامه، استدلال ابن عربی را بر انقطاع عذاب چنین نقل می کند:

و مما استدل به صاحب الفتوحات المکیه علی انقطاع العذاب للمخلدین فی النار قوله تعالی: { أُولَئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } ؛(۳)

و ما ورد فی الحدیث النبوی من قوله (صلی الله علیه و آله): «و لم یبق فی النار إلا الذین هم أهلها»(۴)

و ذلک لأن أشد العذاب علی أحد مفارقه الموطن الذی ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلوا له و إن الله قد خلقهم علی نشأه تألف ذلک الموطن؛(۵)

۱- . کسی که از شدت خشم یا تب درونش داغ شده باشد (فرهنگ ابجدی ۱: ۷۸۹) .

۲- . جَرجیر: شاهی، تره تیزک (فرهنگ عمید) .

۳- . سوره بقره (۲) آیه ۳۹ و ۸۱ و آیات دیگر در قرآن.

۴- . فتوحات مکیه۳: ۲۵.

۵- . اسفار اربعه۹ : ۳۵۲.

از استدلال های صاحب فتوحات بر انقطاع (و پایان یافتن) عذاب مخلَّدان دوزخ، این سخن خدای متعال است که می فرماید:

{ أُولَئِکَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } ؛ آنان اَصحاب آتش اند، در آن جاودان می باشند.

و نیز این حدیث که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «در دوزخ باقی نمی ماند مگر کسانی که آنها اهل دوزخ اند».

و این بدان جهت است که شدیدترین عذاب برای هر کسی مفارقت و جدایی اوست از جایی که با آن اُنس و الفت گرفته است. اگر اهل دوزخ از دوزخ جدا شوند رنج می کشند؛ زیرا از چیزی که شایسته آنهاست دور می گردند، و خدا آنان را بر نشئه [و طینت و سرشتی] آفریده که با آن جایگاه مأنوس می باشند.

سپس ملاصدرا می گوید:

أقول: هذا استدلال ضعیف مبنی علی لفظ الأهل و الأصحاب و یجوز استعمالهما فی معنی آخر من المعانی النسبیه کالمقارنه و المجاوره و الاستحقاق و غیر ذلک و لا نسلم أیضا أن مفارقه الموطن أشد العذاب إلا أن یراد به الموطن الطبیعی و إثبات ذلک مشکل.

و الأولی فی الاستدلال علی هذا المطلب، أن یستدل بقوله تعالی: { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } (۱)

فإن المخلوق الذی غایه وجوده أن یدخل فی جهنم بحسب الوضع الإلهی والقضاء الربانی لابد أن یکون ذلک الدخول موافقا لطبعه و کمالاـ لوجوده إذ الغایات کما مر کمالات للوجودات و کمال الشیء الموافق له لایکون عذابا فی حقه؛ وإنما یکون عذاباً فی حق غیره ممن خلق للدرجات العالیه؛(۲)

۱- . سوره اعراف (۷) آیه ۱۷۹.

۲- . اسفار اربعه۹ : ۳۵۲.

می گویم: این استدلال ضعیف است و بر لفظ «أهل» و «اَصحاب» مبتنی می باشد و استعمال این دو واژه بر معانی دیگر نسبی (مانند مقارنت، مجاورت و استحقاق) جایز است.

افزون بر این، ما نمی پذیریم که مفارقت جایگاه مأنوس، شدیدترین عذاب ها باشد مگر اینکه مقصود از آن، جایگاه طبیعی باشد و اثباتِ آن مشکل است.

اَولی و بهتر این است که به این آیه، استدلال شود: { وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ } ؛ ما بسیاری از انس و جن را برای دوزخ آفریدیم.

زیرا مخلوقی که (به حسب وضع الهی و قضای ربانی) غایت وجودش این است که به دوزخ درآید، ناگزیر باید این دخول (در جهنم) موافق و سازگار با طبع و کمال وجودی اش باشد؛ زیرا غایات (چنان که گذشت) کمالات وجودی اند و کمال شیء- که سازگار با[طبیعت] اوست- در حق او عذاب محسوب نمی باشد و تنها عذاب در حق کسانی است که برای درجات عالی آفریده شده اند.

به نظر وی، کلمه اصحاب، خیلی مطلب را نمی رساند، بلکه بهتر است برای اثبات مطلب بالا از این آیه شریفه استفاده کنیم که خدای متعال عده زیادی از جن و انس را برای جهنم و جهنمی شدن آفرید. مخلوقی که به حسب قضا و قرار الهی کمال وجودی اش به این است که وارد جهنم شود، قطعاً باید این دخول موافق طبیعتش باشد و باید کمالی برای وجودش باشد، چه اینکه در گذشته گفته ایم که غایات وجودی اشیا، کمالات آنها هستند و کمال هرچیزی که موافق با طبیعت آن شیء است نمی تواند برای آن چیز عذاب باشد، بلکه عذاب است در حق دیگر مخلوقاتی که در درجه بالاتر قرار دارند. بنابراین، عذاب جهنم برای اهلش در حقیقت، عَذْب و شیرین است.

آن گاه ملاصدرا چنین ادامه می دهد:

و قال فی الفتوحات:(۱)

۱- . فتوحات مکیه (۴جلدی) ۳: ۲۵.

فعمرت الداران أی دار النعیم و دار الجحیم و سبقت الرحمه الغضب و وسعت کل شی ء حتی جهنم و من فیها؛(۱)

ابن عربی در فتوحات می گوید: پس هر دو سرا (دار نعیم و دار جحیم) آباد می گردند و رحمت خدا بر غضب او پیشی می گیرد و رحمت الهی هرچیزی را در برمی گیرد حتّی جهنم و کسانی را که در آن اند.

نقد سخن صدرا

نکته اساسی بحث پیرامون واژه «عذاب» می باشد؛ اینکه آیا مراد از آن درد و رنج است یا شیرینی و گوارایی؟

بررسی لغوی

واژه «عذاب» به معنای عقوبت و کیفر، گرفتاری و رنج، شکنجه و درد، تنبیه و مجازات می باشد و به هر رفتار و کرداری که بر شخص، سخت و دشوار آید و مانع رسیدن وی به مرادش گردد، اطلاق می شود.

راغب در مفردات گوید:

العَذَابُ: هو الإیجاع الشّدید، و قد عَذَّبَهُ تَعْذِیباً: أکثر حبسه فی العَذَابِ... و اختلف فی أصله، فقال بعضهم: هو من قولهم: عَذَبَ الرّجلُ: إذا ترک المأکل والنّوم، فهو عَاذِبٌ وعَذُوبٌ، فَالتَّعْذِیبُ فی الأصل هو حمل الإنسان أن یُعَذَّبَ، أی: یجوع ویسهر، وقیل: أصله من العَذْبِ، فَعَذَّبْتُهُ أی: أزلت عَذْبَ حیاته علی بناء مرّضته و قذّیته، و قیل: أصل التَّعْذِیبِ إکثارُ الضّرب بِعَذَبَه السّوطِ، أی: طرفها، و قد قال بعض أهل اللّغه: التَّعْذِیبُ هو الضّربُ، و قیل: هو من قولهم: ماءٌ عَذَبٌ إذا کان فیه قذی و کدر، فیکون عَذَّبْتُهُ کقولک: کدّرت عیشه، و زلّقت حیاته؛(۲)

۱- . اسفار اربعه ۹ : ۳۵۲.

۲- . مفردات الفاظ القرآن۱: ۵۵۴ .

«عَذَاب»: ایجاد درد و الم شدید است. «عَذَّبَهُ تَعْذِیباً»: حبسش را در عذاب زیاد کرد... در اصل واژه «عذاب» اختلاف شده است؛ بعضی گفته اند اصل آن از این سخن است که می گویند:«عَذَبَ الرّجلُ»: در وقتی که کسی خوردن و خوابیدن را ترک کند و او را«عَاذِبٌ و عَذُوبٌ» گویند. پس «تَعْذِیب» در اصل وادار نمودن انسان به مُعذَّب شدن (یعنی گرسنگی کشیدن وبیدار ماندن) است.

و گفته شده: اصلش از «عَذْب» (شیرینی و گوارائی) است [ولکن باب تفعیل آن افاده سلب می کند] پس «عَذَّبْتُهُ»: گوارایی و شیرینی حیاتش را از او دور کردم، که بر وزن «مرّضته» و «قذّیته»:

(بیماری اش را برطرف کردم و از چشمش خاشاک را زدودم) (۱) و نیز گفته شده اصل «تَعْذِیب» زیاد زدن با سرِ تازیانه است.

بعضی از واژه شناسان گفته اند: «تعذیب» همان زدن است و یا از عبارت «ماءٌ عَذَبٌ» است وقتی که در آب، خاك و گل و لای باشد پس «عَذَّبْتُهُ» [به معنای اخیر] مثل عبارت: «کدّرتُ عیشه و زلّقتُ حیاته» است؛ یعنی زندگی اش را تار و حیاتش را بی ثبات و لغزان نمودم.

بنابر این، هرچند ریشه واژه «عَذاب» از «عَذْب» باشد، لیکن زمانی که در ساختار و قالب «عَذاب» و یا «تعذیب» به کار رود، معنای درد و رنج می دهد.

شواهد قرآنی

صفحات اندکی از قرآن را می توان یافت که در آن به گونه ای عذاب و گرفتاری های قیامت و پیامدهای ناگوار اَعمال ناشایست مطرح نباشد. تقریباً حدود ۳۷۰ آیه قرآن درباره عذاب و گرفتاری های قیامت نازل شده است.

۱- . مثال دیگر: قَشَّرتُ العودَ: أزلتُ قشره، یعنی پوست چوب را کندم؛ به طور کلی یکی از معانی که ثلاثی مجرد برای افاده آن به باب تفعیل و یا افعال می رود معنای سلب است. مثال باب افعال: أشفی العلیل: ذهب شفاؤه: شفا و تندرستی از بیمار رخت بربست.

عذاب آخرت

باری، مسئله عذاب کافران و گناه کاران و رنج و گرفتاری و شکنجه آنها در قیامت، بسیار روشن است و با اندکی مراجعه به تعالیم وحیانی، می توان آشکارا آن را دریافت و اذعان داشت که عذاب چیزی جز درد و رنج و عقوبت های هول انگیز و سخت نیست و کیفر و مجازات عِقاید نادرست و اَعمال زشت، امری انکار ناپذیر می باشد.

گرچه ممکن است کسی شبهه در چگونگی اِعمال عذاب و مدتِ آن داشته باشد و یا آن را نپذیرد، لیکن آنچه در قرآن و حدیث آمده است معنای روشنی دارد و توجیه و تأویل را برنمی تابد.

عذاب در بیانِ قرآن، کیفری است برای کافران، منافقان، ستم گران، طاغوت ها و اهل گناه و فساد که در دنیا و آخرت گریبان گیرشان می شود و برای گروهی از بندگان هرگز تخفیف نمی پذیرد و در راستای اجرای عدل الهی صورت می گیرد و دارای شدت و ضعف، و مناسب با خطا و عقیده باطلی است که شخص به آن دست می یازد.

در بعضی آیات، تعلیلی برای عذاب ذکر شده و یا واژه یا جمله ای به آن عطف گردیده و یا قید و صفتی برای آن آمده است که بر روشنی معنای آن می افزاید.

آیات عذاب

برخی از این آیات چنین اند:

{ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُکَ } ؛(۱)

خدایا، اگر آنان را عذاب و شکنجه کنی، آنها بندگانِ تویند.

{ وَ أَنَّ عَذابی هُوَ الْعَذابُ الألیمُ } ؛(۲)

و اینکه عذاب من، عذابی است دردناک.

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۱۸.

۲- . سوره حجر (۱۵) آیه ۵۰ .

{ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاء وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاء } ؛(۱)

هر که را بخواهد می آمرزد و هر که را خواهد عذاب می کند.

{ وَ آخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأمْرِ اللهِ إمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَ إمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَ اللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } ؛(۲)

و دیگرانی منتظر امر خدا می مانند؛ یا خدا عذابشان می کند یا توبه شان را می پذیرد و خداست دانا و حکیم.

{ وَأَسَرُّواْ النَّدَامَه لَمَّا رَأَوُاْ الْعَذَابَ } ؛(۳)

و چون عذاب را بنگرند پشیمانی خود را پنهان می سازند.

{ فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ } ؛(۴)

پس بچشید عذاب را به جهت کفری که می ورزیدید.

{ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ } ؛(۵)

و برایشان عذابی پایدار است.

{ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ } ؛(۶)

و می گوییم: بچشید عذاب سوزنده را.

{ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ } ؛(۷)

و برای آنها عذاب خوار کننده است.

۱- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۲۹.

۲- . سوره توبه (۹) آیه ۱۰۶.

۳- . سوره یونس (۱۰) آیه ۵۴ .

۴- . سوره انفال (۸) آیه ۳۵.

۵- . سوره توبه (۹) آیه ۶۸ .

۶- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۸۱.

۷- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۷۸.

پس روشن گردید که وجود عذاب، امری است غیر قابل انکار و شاید به همین جهت است که صدرا در کتاب «عرشیه» مطلب درستی را درباره دوزخ و عذابِ اهل آن بیان می دارد و با سخنانی که در دیگر جاها از ابن عربی می آورد - و به گونه ای آنها را تأیید و تقویت می کند - ناسازگار است.

وی می گوید:

وصاحبُ الفتوحات المکیّه اَمْعَنَ فی هذا الباب وبالَغَ فیه فی ذلک الکتاب وقال فی الفصوص: وامّا اهلُ النار فمآلهم إلی النعیم؛ اذ لابُدَّ لصوره النار بعد انتهاء مدَّه العقاب أن تکون بَرداً و سلاماً علی مَن فیها.

واما أنا و الَّذی لاحَ لی - بما أنا مُشتغل به من الریاضات العلمیه و العملیه - أنَّ دارَ الجحیم لیست بدار نعیم و انَّما هی موضعُ الألم و المِحَن وفیها العذاب الدائم، لکن آلامها مُتَفَنّه مُتَجدِّدَه علی الإستمرار بلا انقطاع، والجلود فیها مُتَبدِّلَه ولیس هناک موضع راحه واطمینان؛ لأنَّ منزلتَها مِن ذلک العالم منزله عالم الکون و الفساد من هذا العالم؛(۱)

صاحب فتوحات مکیه در این باب، ژرف می اندیشد و تلاش زیادی را در این راستا به کار می برد و در فصوص می گوید: مآل و فرجامِ اهل دوزخ به نعیم منتهی می شود؛ زیرا صورت دوزخ پس از انتهای مدت عقاب، ناگزیر باید بر کسانی که در آن اند، خنک و سلامت باشد.

اما من با ریاضت های علمی و عملی دریافتم که خانه دوزخ سرای نعمت نیست، و آنجا جای درد کشیدن و گرفتاری هاست و عذاب دائم در آن وجود دارد، لیکن آلام آن شکننده و خُرد کننده است و بی درنگ تجدید می شود و پوست ها سوخته و پوستِ دیگری جایگزین می گردد.

آنجا جای راحت (و تن آسایی) و اطمینان (و آرامش) نیست.

۱- . العرشیه: ۲۸۲.

زیرا منزلت دوزخ نسبت به آن عالم، منزلت عالَم کون و فساد نسبت به این جهان می باشد [همان گونه که هستی یافتن و فاسد شدن در این جهان، دائمی است عذاب در آن عالَم (و تجدید حیات اعضا پس از نابودی) نیز همیشگی جریان دارد].

بررسی خلود در دوزخ

از دیگر مسائلی که در آیات و روایات بسیاری - برای دسته ای از گمراهان و معصیت کاران- به صراحت، بیان گردیده مسئله خلود (برای همیشه در دوزخ ماندن) است.

آیات

{ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ } ؛(۱)

[آیا ایشان] همانند کسانی هستند که جاودانه در آتش دوزخ اند و آب سوزانی نوشانده می شوند که معده و روده هایشان را تکه تکه می کند.

{ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَ لَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ } ؛(۲)

و هرکه خدا و پیامبرش را نافرمانی کند و بر حدود او بتازد، خدا او را داخل آتشی می کند که همیشه در آن می ماند و برایش عذابی خوار کننده است.

{ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا } ؛(۳)

هرکس مؤمنی را به عمد بکشد کیفرش دوزخ است، برای همیشه در آن به سر می برد.

{ وَالَّذِينَ كَفَرواْ وَكَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }؛(۴)

۱- . سوره محمد (۴۷) آیه ۱۵.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۴.

۳- . سوره نساء (۴) ۹۳.

۴- . سوره بقره (۲) آیه ۳۹.

کسانی که کافر شدند و آیات ما را دروغ پنداشتند، اهل دوزخ اند، برای همیشه در آن می مانند.

{ إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِی عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ } ؛(۱)

مجرمان و گنه کاران در عذاب جهنم جاودانه می مانند.

باری، با مراجعه به آیات قرآن درمی یابیم که قرآن تصریح می فرماید که خالدین در آتش گرفتار عذاب اند و در آسایش به سر نمی برند، خالد در دوزخ کسی است که همیشه در آتش باشد. اگر خالد در جایی به معنای اصلی خود به کار نرود و به معنای زمان زیاد باشد، پس از آن إلّا استثنا می آید نظیر: { خَالِدِینَ فِیهَا إِلَّا مَا شَاء اللهُ } .(۲)

اگر با «إلّا» نیاید به همان معنای اصلی خود به کار خواهد رفت، به ویژه اینکه در بعضی آیات با کلمه { أبَداً } یا { لایُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ } این معنا تأکید شده است؛ مانند:

{ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدینَ فیها أبَدا } ؛(۳)

قطعاً آتش دوزخ برای اوست و جاودانه در آن خواهند ماند.

{ خَالِدِینَ فِیهَا لایُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ } ؛(۴)

عذابشان ابدی است و در آن تخفیفی داده نمی شود.

یا آیات ۳۶ و ۳۷ سوره مبارکه مائده که به این معنا تصریح دارد:

{ إِنَّ الَّذِینَ كَفَرُواْ لَوْ أَنَّ لَهُم مَّا فِی الأَرْضِ جَمِیعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِیَفْتَدُواْ بِهِ مِنْ عَذَابِ یَوْمِ الْقِیَامَه مَا تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ * یُرِیدُونَ أَن یَخْرُجُواْ مِنَ النَّارِ وَمَا هُم بِخَارِجِینَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِیمٌ } ؛(۵)

۱- . سوره زخرف (۴۳) آیه ۷۴.
۲- . سوره انعام (۶) آیه ۱۲۸.
۳- . سوره جن (۷۲) آیه ۲۳.
۴- . سوره بقره (۲) آیه ۱۶۲؛ سوره آل عمران (۳) آیه ۸۸ .
۵- . سوره مائده (۵) آیه ۳۶ و ۳۷.

در حقیقت کسانی که کفر ورزیدند اگر تمام آنچه که در زمین است برای آنان باشد و مثل آن را [نیز] با آن [همراه کنند] تا به وسیله فدیه دادن آن، خود را از عذاب روز قیامت برهانند از ایشان پذیرفته نمی شود و برای آنها عذاب دردناکی خواهد بود. می خواهند از آتش بیرون آیند درحالی که از آن بیرون آمدنی نیستند و برای آنان عذابی پایدار خواهد بود.

باری، قرآن کریم نسبت به خالدین در آتش دو مسئله راتأکید می کند:

۱. اینکه آنجا عذاب است و گرفتاری و آتش.

۲. عذابشان همیشگی است و انقطاعی در آن نیست.

در روایات فراوانی نیز به صراحت از مسأله خلود سخن به میان آمده است؛ مانند:

۱. منصوربن حازم گوید: از امام صادق (علیه السلام) درباره این آیه پرسیدم:

{ وَمَا هُمْ بِخَارِجِینَ مِنَ النَّارِ } (و از آتش بیرون آمدنی نیستند) [اینان چه کسانی هستند؟] امام (علیه السلام) فرمود:

أعداء علی (علیه السلام) هم المخلدون فی النار أبد الآبدین ودهر الداهرین؛(۱)

دشمنان علی (علیه السلام) جاودانه در آتش [دوزخ]اند.

۲. حُمران گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم که به ما چنین نقل شده است که زمانی درهای جهنم بسته خواهد شد [و کسی در آن برای عذاب باقی نخواهد ماند].

امام فرمود: «لا والله، إنه الخلود»؛ چنین نیست، به خدا سوگند که عذاب خالد و همیشگی است.

عرض کردم:

پس این آیه { خَالِدِینَ فِیهَا مَا دَامَتِ السَّماوَاتُ وَالأَرْضُ إِلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ إِنَّ رَبَّکَ فَعَّالٌ لِمَا یُرِیدُ } (۲) چگونه توجیه می شود؟

۱- . تفسیر عیاشی ۱: ۳۱۷؛ بحارالأنوار ۸: ۳۶۲.

۲- . سوره هود (۱۱) آیه ۱۰۷.

فرمود: هذه فی الذین یخرجون من النار؛(۱) این، مربوط به گروهی است که از آتش خارج می شوند.

گفتار عالمان

عالمـان و محققـان به تبع آیـات قرآنی و روایـات، عـذاب را به معنای درد و رنـج گرفته انـد و خلود در عـذابِ دوزخ را نیز به معنای ابدیت در آتش و آلام آن تفسیر کرده اند.

به عنوان نمونه، سخن برخی از ایشان را نقل می کنیم:

شیخ مفید

در اوائل المقالات آمده است:

إتَّفَقَتِ الإمـامیَّه علی أنَّ الوعیـدَ بـالخلود فی النـار متوجه إلی الکفّـار خـاصّه دون مرتکبی الـذنوب مِن اهل المعرفه بالله تعالی و الإقرار بفرائضه من اهل الصلاه؛(۲)

امامیه اتفاق دارنـد بر اینکه وعیـد (تهدیـد) به خلود در آتش (دوزخ) ویژه کافران می باشـد، نه اهل معرفت به خـدای متعال و نمازگزارانی که به واجبات خدا اقرار دارند و در عین حال [بر اثر غفلت و یا پیروی از شـهوات و هوای نفس] مرتکب گناه می شوند.

خواجه نصیر طوسی

در تجرید می فرماید:

والکافر مخلَّدٌ وعذابُ صاحبِ الکبیره منقطع... ؛(۳)

۱- . کتاب الزهد: ۹۸؛ بحارالأنوار۸: ۳۴۶، باب۲۶ (ذبح الموت بین الجنه و النار) . یادآوری: در اینکه مقصود از (خَالِدِینَ فِیهَا مَا دَامَتِ السَّماوَاتُ وَالأَرْضُ إلاَّ مَا شَاءَ رَبُّکَ) چیست؟ توجیهات وتاویلات دیگری نیز ذکر گردیده است؛ نگاه کنید به، مجمع البیان۵: ۲۹۷ ؛ بحارالأنوار۸ : ۳۴۱؛ المیزان۱۱: ۲۳.

۲- . اوائل المقالات: ۴۶.

۳- . کشف المراد: ۴۱۴.

و کافر [در دوزخ] دائمی می ماند، و عذابِ مرتکب کبیره، قطع شدنی است.

علامه حلّی

در شرح تجرید می خوانیم:

أجْمَعَ المسلمون کافّه علی أنَّ عذابَ الکافر مُؤبَّد لایَنْقَطعُ... ؛(۱)

همه مسلمانان، اجماع دارند بر اینکه عذاب کافر همیشگی و دائمی است و قطع نمی گردد.

تفتازانی

در شرح المقاصد می نگارد:

لاخلاف فی خلود من یدخل الجنه ولا فی خلود الکافر عناداً او اعتقاداً؛(۲)

در خلود شخص بهشتی و کافر خواه از روی عناد کافر باشد و خواه از روی اعتقاد اختلافی نیست.

طبرسی نوری

در کفایه الموحدین آمده است:

مسئله خلودِ کفار در نار و عذاب همیشگی آنها از بدیهیات و امور واضحه دین اسلام است که بر آن نصوص کتاب و تواتر اخبار ناطق است؛ و شبهات شک داران در مسئله خلود و عذاب سرمدی... شبهه در مقابل بداهت است که شایان اعتنا نیست.(۳)

علامه طباطبایی

در المیزان می خوانیم:

مسأله انقطاع العذاب والخلود مما اختلف فیه أنظار الباحثین من حیث

۱- . همان.

۲- . شرح المقاصد۵ : ۱۳۱.

۳- . کفایه الموحدین۴ : ۴۲۹.

النظر العقلی و من جهه الظواهر اللفظیه.

والذی یمکن أن یقال: أما من جهه الظواهر، فالکتاب نص فی الخلود، قال تعالی: { وَمَا هُم بِخَارِجِینَ مِنَ النَّارِ } ؛(۱)

والسنه من طرق أئمه أهل البیت (علیهم السلام) مستفیضه فیه، و قد ورد من غیر طریقهم أخبار فی الانقطاع ونفی الخلود، وهی مطروحه بمخالفه الکتاب.

وأما من جهه العقل فقد ذکرنا فیما تقدم من البحث فی ذیل قوله تعالی:

{ وَاتَّقُواْ یَوْماً لاتَجْزِی نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَیْئاً } (۲) أن الاستدلال علی خصوصیات ماجاء به الشرع فی المعاد بالمقدمات الکلیه العقلیه غیر مقدور لنا لأن العقل لاینال الجزئیات، والسبیل فیه تصدیق ماجاء به النبی الصادق من طریق الوحی للبرهان علی صدقه؛(۳)

در مسئله انقطاع عذاب و خلود [در دوزخ] دیدگاه های پژوهشگران از نظر عقلی و از جهت ظواهر لفظی مختلف می باشد.

آنچه به لحاظ ظواهر می توان گفت این است که: قرآن نصّ در خلود دارد، خدای متعال می فرماید:

{ وَمَا هُم بِخَارِجِینَ مِنَ النَّارِ } ؛ آنان از آتش بیرون شدنی نیستند. و سنت از طریق امامان اهل بیت (علیهم السلام) در این باره مستفیض است و از غیر طریق آنان، اخباری در انقطاع [عذاب] و نفی خلود هست و این اخبار، به دلیل مخالفت با کتاب خدا طرح (و به دور انداخته) می شود.

و اما از جهت عقل، ما پیش از این در ذیل آیه:

{ وَاتَّقُواْ یَوْماً لاتَجْزِی نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَیْئاً } ؛(۴)

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۶۷.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۴۸.

۳- . المیزان۱: ۴۱۲.

۴- . سوره بقره (۲) آیه ۴۸.

بترسید از روزی که کسی از کسی دیگر چیزی را کفایت نمی کند [و عذابی را نتواند دفع نماید].

آوردیم که استدلال بر خصوصیات آنچه شرع در معاد آورده است به مقدمات کلی عقلی، برای ما مقدور نمی باشد؛ زیرا عقل به جزئیات [آنها] دسترسی ندارد [تنها] راهی که دراین زمینه هست تصدیق آن چیزی است که پیامبر صادق (صلی الله علیه و آله) ازطریق وحی آورده؛ زیرا برهان بر صدق (و راست گویی) آن حضرت وجود دارد.

بعضی درباره خلود (ماندن همیشگی) در دوزخ، شبهاتی مطرح کرده اند و به تردیدها و پرسش هایی دامن زده اند، لیکن روشن گردید که خلود در آتش برای کافران و بعضی از گناه کاران (آنان که غرق در تبهکاری و فسادند) و مستکبران و ظالمان، قطعی و انکار ناپذیر می باشد.

نظریه صدرا نسبت به چگونگی خلود

از عبارات صدرا در عرشیه می توان دریافت که ایشان بر خلاف ابن عربی که به گوارا شدن عذاب برای اهل دوزخ قائل است منکر عذاب (به معنای درد و رنج و شکنجه) نمی باشد و نیز خلود و دوام عذاب را انکار نمی کند، لیکن از برخی عبارات وی در اسفار به دست می آید به خلود نوعی قائل است، نه خلود شخصی.(۱)

وی در اسفار می گوید:

وعندنا ایضاً اصولٌ دالَّه علی أنَّ الجَحیمَ و آلامها و شرورها دائمه باهلها؛ کما أنَّ الجنَّه ونعیمها وخیراتها دائمه باهلها، إلاّ أنَّ الدَّوامَ لکلٍّ منهما علی معنی آخر؛(۲)

۱- . برخی از معاصران درصدد برآمده اند که ملاصدرا را نیز از قائلان به خلود شخصی به شمار می آورند و مستندشان را کلام وی در عرشیه قرار داده اند که در پیش از این (و صاحبُ الفتوحات المکیَّه اَمْعَنَ) آورده شد؛ نگاه کنید به، کتاب «الخلود فی جهنم ص: ۲۰۶».

۲- . اسفار اربعه۹ : ۳۴۸.

و نزد ما نیز اصولی است که دلالت دارد بر اینکه دوزخ و آلام (دردها و شکنجه ها) و شرور (و ناملایمات) آن نسبت به دوزخیان دائمی است؛ چنان که بهشت و نعمت ها و خیرات آن نسبت به اهلش دائمی می باشد، جز اینکه دوام برای هرکدام از این دو، بر معنای دیگری است.

مرحوم سبزواری در حاشیه بر این سخن، می نویسد:

ای الدوامُ للنعیم شخصی وللألم نوعی، فنوع المُعَذَّب المُتَألِّم محفوظ بتعاقُب الأشخاص، و سیأتی هذا المعنی فی کلامه ؛(۱)

یعنی دوام نعمت ها برای بهشتیان شخصی است و دوام دردها (و شکنجه ها) برای جهنمیان نوعی است.

پس نوع انسان است که عذاب دائمی دارد نه اشخاص، و آن هم به پی درپی وارد شدن اشخاص به جهنم تحقق می یابد و به زودی این معنا در کلام ملاصدرا می آید.

سپس ملاصدرا در سطور بعد می گوید:

فإن قلت: هذه الأقوال الداله علی انقطاع العذاب عن أهل النَّار ینافی ما ذکرته سابقا من دوام الآلام علیهم.

قلنا: لانُسَلِّم المنافاه؛ إذلا منافاه بین عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبدا و بین انقطاعه عن کل واحد منهم فی وقت؛(۲)

اگر بگویی: این اقوال که بر انقطاع عذاب از اهل دوزخ دلالت دارد با آنچه پیش از این درباره دوام آلام بر آنها آوردی، منافات دارد!

می گوییم: منافات را نمی پذیریم؛ زیرا میان انقطاع نیافتن عذاب ابدی از اهل دوزخ و انقطاع عذاب از هر یک از آنها در زمانی، ناسازگاری نمی باشد.

۱- . همان.

۲- . همان، ۳۵۰.

نقد و بررسی خلود نوعی

در اینکه مقصود از خلود نوعی چیست، دو تقریر را می توان ارائه نمود:

۱. نسل انسان ها باقی است و پس از پایان یافتن عـذابِ عـدّه ای، نسـلی جدیـد به دوزخ در می آینـد تا عذاب شوند، پس نوع انسان در دوزخ پیوسـته حضور دارد اما افراد و اشـخاص پس از مدتی از عذاب، رهایی می یابند؛ اصل عذاب، پایدار و جاوید است اما عذاب شوندگان متغیر و متفاوت اند.

ملاصـدرا براسـاس این سـخن، می بـایست اَبَـدی بودن نسـل انسـان را بپـذیرد تـا چنین امری تحقق یابـد؛ یعنی بایـد این جهان همچنان پایـدار بمانـد و همواره انسان ها در آن موجود باشـند تا عده ای از دوزخ درآیند و گروه دیگر جایگزین آنها شوند و به این ترتیب، خلود نوعی انسان در عذاب، تحقق پیدا کند.

لیکن پیـداست که این سـخن ناتمام می باشـد. قرآن با صـراحت اعلام می دارد که حیات این جهان روزی به پایان می رسد و عالَم فرو می پاشد و اَثَری از حیات و زندگی باقی نمی ماند، آیات فراوانی، به این واقعیت اشاره دارد؛ از جمله:

{ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ * وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ } ؛(۱)

آن گاه که خورشید، در هم پیچید، و آن گاه که ستاره ها تاریک و بی فروغ شوند.

{ إِذَا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا } ؛(۲)

هنگامی که زمین به لرزشِ [شدید] لرزانیده شود، و زمین سنگینی هایش را بیرون ریزد.

{ كَلَّا إِذا دُكَّتِ الأَرْضُ دَكًّا دَكًّا } ؛(۳)

۱- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۱ و ۲.

۲- . سوره زلزله (۹۹) آیه ۱ و ۲.

۳- . سوره فجر (۸۹) آیه ۲۱ .

چنان نیست که آنها می پندارند! در آن هنگام که زمین سخت در هم کوبیده شود.

و این سخن، با کلمات دیگر ملاصدرا در تناقض است، آنجا که می گوید:

ویَرْتَفِعُ عالَمُ الکون والفساد ویَبطُلُ الدُّنیا ویَقوم القیامه الکبری ویَنْمَحِقُ الشرُّ وأهلُه، ویَنْقَرِضُ الکفرُ وحِزبُه ویَبطُلُ الباطلُ ویَحقُّ الحقَّ بکلماته، فهذا هو الغرضُ الأقصی والمعرفه العظمی؛(۱)

عالَم کون و فساد رخت بر می بندد و دنیا باطل (و هیچ) می گردد و قیامت بزرگ به پا می خیزد و شر و اهل آن، محو و نابود می شود و کفر و حزبش انقراض می یابد و باطل از بین می رود و حق به کلماتش استوار می گردد؛ و این، همان غرض نهایی و معرفت بزرگ است.

۲. مقصود از خلود نوعی، همان بقای نسل در دوزخ باشد (بی آنکه نسلی جدید وارد آن گردند تا محذور سابق لازم آید بلکه عذاب برای گروه ها و افراد به طور متناوب باشد) یعنی اشخاصی که عذاب می شوند پس از مدتی هرچند موقت بیرون آیند تا افراد دیگر عذاب شوند واین تغییر در شخص عذاب شوندگان ادامه یابد. بنابراین، عذاب برای نوع انسان ثابت است اما معذَّب ها، متغیرند.

این سخن نیز صحیح نمی باشد؛ چراکه ظهور آیات قرآن در همان خلود شخصی است. و اینکه گروهی عذاب آنها همیشگی است و هرگز تخفیف نمی یابد، ذکر برخی از این آیات، در ضمن عناوینی، این حقیقت را گویاست.

الف) عدم خروج و همیشگی بودن عذاب دوزخ

{ وَ قالَ الَّذینَ اتَّبَعُوا لَوْ أَنَّ لَنا کَرَّه فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ کَما تَبَرَّؤُا مِنَّا کَذلِکَ یُریهِمُ اللهُ أَعْمالَهُمْ حَسَراتٍ عَلَیْهِمْ وَ ما هُمْ بِخارِجینَ مِنَ النَّار }؛(۲)

۱- . اسفار اربعه۵: ۱۹۵ (لامعه عرشیه) .

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۱۶۷.

کسانی که [از اهل باطل] پیروی کردنـد، می گویند: «کاش برای ما بازگشتی بود تا همان گونه که [آنان] از ما بیزاری جستند [ما نیز] از آنان بیزاری می جستیم!»

این گونه خداوند، کارهایشان را - که بر آنان مایه حسرت هاست - به ایشان می نمایاند، و از آتش بیرون آمدنی نیستند.

{ وَأمَّا الَّذینَ فَسَقُوا فَمَأواهُمُ النّارُ کُلَّما أرادُوا أنْ یَخْرُجُوا مِنْها اُعیدُوا فیها وَ قیلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذابَ النّارِ الَّذی کُنْتُمْ بِهِ تُکَذِّبُون } (۱)؛

و اما کسانی که تبهکاری کردنـد، جایگاهشان آتش است. هر بار که بخواهند از آن بیرون آیند، در آن بازگردانیده می شوند و به آنان گفته می شود: عذابِ آن آتشی را که دروغش می پنداشتید بچشید!

{ ذلِکُم بِأَنَّکُمُ اتَّخَذْتُمْ آیاتِ اللهِ هُزُواً وَ غَرَّتْکُمُ الْحَیاه الدُّنیا فَالْیَوْمَ لایُخْرَجُونَ مِنْها وَ لا هُمْ یُسْتَعْتَبُونَ } ؛(۲)

این بدان سبب است که شما آیات خدا را ریشخند گرفتید و زندگی دنیا فریبتان داد. پس امروز، نه از این [آتش] بیرون آورده می شوند، و نه عذرشان پذیرفته می گردد.

{ اُولئِکَ مَأواهُمْ جَهَنَّمُ وَ لایَجِدُونَ عَنْها مَحیصاً } ؛(۳)

آنها [پیروان شیطان] جایگاهشان جهنم است و هیچ راه فراری ندارند.

{ إنَّ الَّذینَ کَذَّبوا بِآیاتِنا وَ اسْتَکْبَرُوا عَنْها لاتُفَتَّحُ لَهُمْ أبْوابُ السَّماءِ وَلایَدْخُلُونَ الْجَنَّه حَتّی یَلِجَ الْجَمَلُ فی سَمِّ الْخِیاطِ وَ کَذلِکَ نَجْزِی الْمُجْرِمین } ؛(۴)

۱- . سوره سجده (۳۲) آیه ۲۰.

۲- . سوره جاثیه (۴۵) آیه ۳۵.

۳- . سوره نساء (۴) آیه ۱۲۱.

۴- . سوره اعراف (۷) آیه ۴۰.

کسانی که آیات ما را تکذیب کردند، ودر برابر آن تکبّر ورزیدند، (هرگز) درهای آسمان به رویشان گشوده نمی شود و (هیچ گاه) داخل بهشت نخواهند شد مگر اینکه شتر از سوراخ سوزن بگذرد! این گونه، گنهکاران را جزا می دهیم.

ب) فزونی عذاب و کاستی نیافتنِ آن

{ کُلَّما أرادُوا أنْ یَخْرُجُوا مِنْها مِنْ غَمٍّ اُعیدُوا فیها وَ ذُوقُوا عَذابَ الْحَریق } ؛(۱)

هرگاه بخواهند از غم و اندوه های دوزخ خارج شوند، آنها را به آن بازمی گردانند و (به آنان گفته می شود) بچشید عذاب سوزان را !

{ اُولئِکَ الَّذینَ اشْتَرَوُا الْحَیاه الدُّنْیا بِالآخِرَه فَلایُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ وَلاهُمْ یُنْصَرُون } ؛(۲)

اینها همان کسانند که آخرت را به زندگی دنیا فروختند. از این رو، عذاب آنها تخفیف نیابد و کسی آنها را یاری نرساند.

{ وَمَن یَهْدِ اللهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَن یُضْلِلْ فَلَن تجِدَ لهُمْ أوْلِیَاءَ مِن دُونِهِ وَ نَحْشُرُهُمْ یَوْمَ الْقِیَامَه عَلیَ وُجُوهِهِمْ عُمْیًا وَ بُکْمًا وَ صُمًّا مَأوَاهُمْ جَهَنَّمُ کُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِیرًا } ؛(۳)

هرکه را خدا هدایت کند، هدایت یافته واقعی اوست و هر کس را (به خاطر اعمالش) گمراه سازد، هادیان و سرپرستانی غیر خدا برای او نخواهی یافت و روز قیامت، آنها را بر صورت هایشان محشور می کنیم، درحالی که نابینا و گنگ و کرند، جایگاهشان دوزخ است هرزمان آتش آن فرونشیند، شعله تازه ای بر آنان می افزاییم!

۱- . سوره حج (۲۲) آیه ۲۲.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۸۶ .

۳- . سوره اسراء (۱۷) آیه۹۷.

{ وَ بَرَزُوا لِلهِ جَمیعاً فَقالَ الضُّعَفاءُ لِلَّذینَ اسْتَکْبَرُوا إِنَّا کُنَّا لَکُمْ تَبَعاً فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذابِ اللهِ مِنْ شَیْءٍ قالُوا لَوْ هَدانَا اللهُ لَهَدَیْناکُمْ سَواءٌ عَلَیْنا أَ جَزِعْنا أَمْ صَبَرْنا ما لَنا مِنْ مَحیص } ؛(۱)

و همگی در برابر خدا ظاهر می شوند! آن گاه ناتوانان به گردنکشان گویند: «ما پیروان شما بودیم! آیا چیزی از عذاب خدا را به گردن می گیرید؟!» می گویند:

«اگر خدا ما را هدایت کرده بود، قطعاً شما را هدایت می کردیم. چه بی تابی کنیم، چه صبر نماییم برای ما یکسان است. راه گریزی برای ما نیست».

{ إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُواْ وَ مَاتُواْ وَ هُمْ کُفَّارٌ اُوْلَئکَ عَلَیهِْمْ لَعْنَه اللهِ وَ الْمَلائکه وَ النَّاسِ أجْمَعِینَ * خَالِدِینَ فِیهَا لایُخَفَّفُ عَنهُْمُ الْعَذَابُ وَلا هُمْ یُنظَرُون } ؛(۲)

کسانی که کافر شدند و درحال کفر مردند، لعنت خدا وفرشتگان وتمام مردم بر آنان باد. در آن[لعنت]جاودانه بمانند نه عذابشان کاسته گردد، ونه مهلت یابند.

{ إِنَّ الَّذینَ کَفَرُوا بِآیاتِنا سَوْفَ نُصْلیهِمْ ناراً کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَیْرَها لِیَذُوقُوا الْعَذابَ إِنَّ اللهَ کانَ عَزیزاًحَکیماً } ؛(۳)

کسانی که به آیات ما کافر شدند، به زودی آنها را در آتشی وارد می کنیم که هرگاه پوست های تنشان (در آن) بریان گردد (و بسوزد) ، پوست های دیگری به جای آن قرار می دهیم، تا کیفر (الهی) را بچشند. خداوند، توانا و حکیم است (و روی حساب، کیفر می دهد) .

{ اُولئِکَ الَّذینَ لَیْسَ لَهُمْ فِی الآخِرَه إِلاَّ النَّارُ وَحَبِطَ ما صَنَعُوا فیها وَباطِلٌ ما کانُوا یَعْمَلُون } ؛(۴)

۱- . سوره ابراهیم (۱۴) آیه ۲۱.
۲- . سوره بقره (۲) آیه ۱۶۲ ۱۶۳.
۳- . سوره نساء (۴) آیه۵۶ .
۴- . سوره هود (۱۱) آیه ۱۶.

اینان کسانی هستند که در آخرت، جز آتش برایشان نخواهد بود، و همه کارهاشان، هیچ و پوچ می گردد.

ج) خلود ابدی در آتش

{ إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خالِدينَ فيها أَبَداً لايَجِدُونَ وَلِيًّا وَلا نَصيراً } ؛(۱)

خدا کافران را لعنت فرستاد و برای آنها آتش فروزانی آماده ساخت. جاودان در آن می مانند، نه یاری می یابند و نه یاوری.

{ إِلَّا بَلاغاً مِنَ اللهِ وَ رِسالاتِهِ وَ مَنْ يَعْصِ اللهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نارَ جَهَنَّمَ خالِدينَ فيها أَبَدا } ؛(۲)

[وظیفه من] تنها ابلاغی از خدا و [رساندن] پیام های اوست؛ و هرکس خدا و پیامبرش را نا فرمانی کند قطعاً آتش دوزخ برای اوست و جاودان در آن خواهند ماند.

{ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَ ظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا *إِلاَّ طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَلِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرًا } ؛(۳)

کسانی که کفر ورزیدند و ستم کردند، خدا بر آن نیست که آنان را بیامرزد و به راهی هدایت کند مگر راه جهنّم، که همیشه در آن جاودان اند و این [کار] برای خدا آسان است

تعابیر متفاوت و مطلقی که در این آیات به کار رفته و در آنها نفی هر گونه خروج از دوزخ «ما هُمْ بِخارِجينَ مِنَ النَّار»، عدم کاستی و بلکه افزوده شدن آتش «فَلايُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذابُ، زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا»، جاودانگی وابدیّت آن «خالِدينَ فيها أَبَدا»، عدم یاری

۱- . سوره احزاب (۳۳) آیه ۶۴ ۶۵ .

۲- . سوره جن (۷۲) آیه ۲۳.

۳- . سوره نساء (۴) آیه ۱۶۸ ۱۶۹.

رسانی مخلدین «وَلا هُمْ یُنْصَرُون»، انحصار جایگاهشان در دوزخ «لَیْسَ لَهُمْ... إِلاَّ النّارُ» مطرح گردیده، گواه بر این است که هیچ فرد ویا گروهی از مستحقّین خلودِ در دوزخ حتی برای لحظه ای، از عذاب رهایی نمی یابند.

بنابراین، براساس تعالیم وحیانی، خلود در جهنم، خلود نوعی نمی باشد، بلکه شخص کافر و معاند برای همیشه در دوزخ می ماند و عذاب هیچ گاه عَذْب (گوارا) نخواهد شد.

آیه چهاردهم: وَلَوْ شِئْنَا لآتَیْنَا کُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا

اشاره

ولَکِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّی لأمْلأنَّ جَهَنَّمَ مِنَ

الْجِنَّه وَالنَّاسِ أجْمَعِینَ } ؛

و اگر می خواستیم، به هر نفسی [از روی جبر] هدایتش را می دادیم، لیکن [این کار را نکردیم؛ چراکه] این سخنم

حتمی شد که: جهنم را از همه [سرکشان و گنه ورزان]

جنّی و آدمی آکنده سازم.

سوره سجده (۳۲) آیه ۱۳

خدای متعال می فرماید:

{ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّی لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّه وَالنَّاسِ أَجْمَعِینَ } ؛(۱)

و اگر می خواستیم، به هر نفسی [از روی جبر] هدایتش را می دادیم، لیکن [این کار را نکردیم؛ چراکه] این سخنم حتمی شد که: جهنم را از همه [سرکشان و گنه ورزان] جنّی و آدمی آکنده سازم.(۲)

مراد از هدایتی که از سوی خدا صورت نگرفت، هدایت اِجباری است. این قید در آیه آشکار نمی باشد، لذا ممکن است این سؤال پیش آید که: چرا خداوند مردم را هدایت نکرد؟

خداوند در جواب می فرماید: چون می خواهم جهنّم را از جنّ و انس پُرسازم.

پس خدا خود خواست که انسان ها بد باشند و به جهنّم بروند و این، همان معنای جبر است!

این در حالی است که اساس ارسال رسولان (علیهم السلام) و فرو فرستادن کتاب های آسمانی، اوامر و نواهی، تکلیف، عذاب و پاداش، تربیت و... جز با اختیار انسان معنا نمی یابد.

۱- . سوره سجده (۳۲) آیه ۱۳

۲- . در آیه دیگر خداونـد متعال، بعد از سـجده نکردن شـیطان بر آدم، خطاب به او می فرماید: (فَبِعِزَّتِکَ لَأُغْوِیَنَّهُمْ أَجْمَعِینَ * إِلاَّـ عِبَادَکَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِینَ * قَالَ فَالحَقُّ وَ الحَقَّ أَقُولُ * لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنکَ وَ مِمَّن تَبِعَکَ مِنهُمْ أَجْمَعِینَ) ؛ [شـیطان] گفت: به عزتت سوگنـد که همگـان جز بنـدگان خالص و مخلَصت را گمراه سازم. [خـدا] فرمود: حق [از من] است و حق را می گویم! البته جهنّم را از تو و از کسانی که تو را پیروی کنند، خواهم انباشت (سوره ص، آیات ۸۲ - ۸۵) .

و از این روست که مسئله جبر و اختیار به ذهن می آید و این پرسش که: پس عدالت و حکمت خداوند کجا رفت؟ چرا خدا انس و جنّ را آفرید تا به دوزخشان ببرد؟

شایان ذکر است که ما در اینجا نمی خواهیم مسئله جبر و اختیار را به تفصیل بیان کنیم؛ زیرا این مهم و شبهات و اَقوال مختلفِ اطراف آن را در بحثی جداگانه، بررسی کرده ایم. باری، می خواهیم معنای آیه را با ذکر قرائن قرآنی - به ویژه در زمینه هدایت - روشن سازیم. سپس نظر مرحوم صدرا بیان شود که می گوید: «خداوند بعضی از انسان ها را به گونه ای آفرید که جهنّمی شوند» ... یعنی خلقتشان چنین است. در ادامه به روایات طینت اشاره داریم و روشن می سازیم که آیا نظر صدرا را تأیید می کنند یا اینکه توجیه معقول خاص خودش را دارند؟

آن گاه به سخن علامه طباطبائی درباره روایاتِ طینت، و این آیه می پردازیم و نظر نهائی اهل فلسفه و عرفان را در زمینه جبر و اختیار می آوریم.

در این گونه مباحث، باید به دو اصل مهم توجّه داشت:

۱. حفظ اصول قطعی

اگر قطعی بودن مطلبی همچون مختار بودن انسان در تعالیم وحیانی ثابت گردید و مشخص شد که دین، در آن زمینه دلایل روشن و تصریحات فراوان دارد، هنگامی که با مطلبی روبه رو شویم که با آن اصل سازگاری ندارد، بی گمان، دروغی است که به آن مکتب بسته اند؛ اگر سندش قطعی باشد و توجیه پذیر به نظر آید، توجیه می شود و گرنه علمش را به اهلش وا می گذاریم.

۲. معیار صحیح در فهم قرآن

در راستای فهم قرآن اگر مطلبی در آن باشد که ظاهر آن با عقل سازگاری ندارد، باید توجیه شود، هرچند در این گونه موارد خود معصومین (علیهم السلام) قبل از دیگران، بهترین توجیه ها را ارائه کرده اند.

ارائه مطالبی به عنوان مراد حضرت حق از آیات قرآن، تنها از طریق حاملانِ وحی پذیرفتنی است و تأویلات دیگران در صورتی که منافات با اصول وحیانی هم نداشته باشد،

بر صحت و حجیت قطعی آنها دلیلی وجود ندارد؛ زیرا معیار و میزان حجیت، عقل صریح و قرآن شریف و عترت پیامبر گرامی (علیهم السلام) می باشد و تأویلات غیر مستند به اینان، مستفاد از موازین یاد شده نیست.

طرح این گونه برداشت ها به عنوان یک احتمال و سخن علمی اشکالی ندارد و سودمند است، مگر آنکه در تعالیم وحی، مصداقی برای آیه، به صورت انحصاری مشخص شود که در این صورت، تعمیم آیه به معانی و احتمال دیگر درست نمی نماید.

ونیز روشن است که هرگونه فهم تفسیری از آیه، در صورتی قابل اعتناست که برخلاف لغت عرب و ظاهر صریح الفاظِ آیه، نباشد و به عبارت دیگر آیه تَحمُّل آن را داشته باشد.

آیات هدایت

در آیه مورد نظر مسئله «هدایت» مطرح است و مفهوم آن این است که: «ما هدایت هرکس را به دستش ندادیم» این کمی سؤال برانگیز است که آیا هدایت به طور کلّی تعطیل است و یا درباره بعضی که قرار است جهنّم از آنان پرُ شود هدایت در کار نیست؟

معنای درستی را می توان از آیه استفاده نمود و آن این است که: اگر ما بخواهیم به اجبار همه را هدایت کنیم، می توانیم؛ مثلاً: عذاب های خاصّی را به مردم نشان دهیم و یا کاری کنیم که خواه ناخواه همه در مسیر حق و درست قرار گیرند مانند آنچه که برای فرعون در هنگام غرق شدن اتفاق افتاد آنگاه که حقایق را به روشنی دید و به ناچار ایمان آورد ولی ایمان او پذیرفته نشد(۱) ولی این حقیقت، ثابت است که: چون اینها بر اساس اختیار خودشان، راه بد را انتخاب می کنند ما جهنّم را از آنها آکنده می سازیم.

۱- . از قرآن کریم و روایات به روشنی مسئله قبول نشدن ایمان فرعون به دست می آید (بنگرید به، سوره یونس۹۰-۹۲ ؛ سوره فصلت: ۸۴ - ۸۵؛ علل الشرایع۱، ۵۹؛ بحارالأنوار۱۳، ۱۳۰) وحال آنکه ابن عربی به ایمان آوردن فرعون به هنگام غرق شدن و قبول آن از ناحیه خداوند متعال، قائل است (فصوص الحکم، ۲۰۱) .

از اینکه می فرمایـد: «اگر ما بخواهیم به الزام همه را هـدایت کنیم» به دست می آیـد که زور و جبری در کار نیست، بلکه قرار است افراد هدایت را اختیار کنند، نه اینکه هدایت بر آنان تحمیل شود.

به عبارت دیگر: بر اساس حُسن اختیار و انتخاب، افراد به هـدایت تکوینی هـدایت می شونـد و بر اساس سوء اختیار و انتخاب، اِضلال تکوینی برای آنان مقرر می گردد.

بایـد دانست که هدایت ابتدائی برای همگان از ناحیه خداوند متعال (که همان هدایت فطری و تشـریعی است) انجام می گیرد. آن گاه آنها که به حسن اختیار، آن هـدایت را پـذیرفته انـد، به هـدایت تکوینی هـدایت می شونـد (و این هـدایت را می توان هدایت اقتضائی نامید) چنان که در صورتِ سوءِ اختیار و پذیرا نشدن هدایت تشـریعی الهی، اقتضای ضـلالت برایشان به وجود می آید و اضلال تکوینی که همان اضلال اقتضائی است پیش می آید.

بنـابراین، هـدایت، دو گونه ابتـدائی و اقتضـائی امکان دارد، لیکن اضـلال و ضـلالت، فقط اقتضائی است. در بسـیاری از آیات قرآن کریم، به ثبوت هدایت اختیاری و تأثیر اراده انسان در هدایت یابی، اشاره شده است؛ مانند:

{ وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى } ؛(۱)

و اما (قوم) ثمود پس ما هدایتشان کردیم [لیکن] آنان کوردلی را بر هدایت ترجیح دادند.

{ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا } ؛(۲)

ما راه را بدو نشان دادیم یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاس.

{ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى } ؛(۳)

و آنکه [همه چیز را] اندازه گرفت، پس هدایت کرد.

۱- . سوره فصلت (۴۱) آیه ۱۷.

۲- . سوره انسان (۷۶) آیه ۳.

۳- . سوره اعلی (۸۷) آیه ۳.

{ وَالَّذِینَ جَاهَدُوا فِینَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا } ؛(۱)

و کسانی که در راه ما کوشیدند، به یقین راه های خود را بر آنان می نمائیم.

{ إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ یَکُنِ اللّهُ لِیَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِیَهْدِیَهُمْ طَرِیقاً * إِلاَّ طَرِیقَ جَهَنَّمَ } ؛(۲)

کسانی که کفر ورزیدند و ستم کردند، خدا بر آن نیست که آنان را بیامرزد و به راهی هدایت کند مگر راه دوزخ.

{ فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَایَ فَلایَضِلُّ وَلایَشْقَی } ؛(۳)

هرکس از هدایتم پیروی کند، نه گمراه می شود نه در رنج و بدبختی افتد.

{ وَالَّذِینَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی وَآتَاهُمْ تَقْواهُمْ } ؛(۴)

و[لی] آنان که به هدایت گراییدند [و آن را پذیرفتند، خدا] بر هدایتشان افزود و [توفیق] پرهیزکاریشان داد.

{ إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُواْ سَوَاءٌ عَلَیْهِمْ أأنذَرْتَهُمْ أمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لایُؤْمِنُونَ* خَتَمَ اللّهُ عَلَی قُلُوبِهمْ وَعَلَی سَمْعِهِمْ وَعَلَی أبْصَارِهِمْ غِشَاوَه وَلَهُمْ عَذَابٌ عظِیمٌ } ؛(۵)

کسانی که کفر ورزیدند چه بیمشان دهی چه بیمشان ندهی برایشان یکسان است [آنها] ایمان نخواهند آورد. خداوند بر دل های آنان وبر شنوائی شان مُهر نهاد، و بر دیدگانشان پرده ای است، و آنان را عذابی بزرگ است.

{ فَأمَّا مَن أعْطَی وَاتَّقَی * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَی * فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْیُسْرَی * وَأمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَی * وَکَذَّبَ بِالْحُسْنَی * فَسَنُیَسِّرُهُ لِلْعُسْرَی } ؛(۶)

۱- . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۶۹ .

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۶۸ - ۱۶۹ .

۳- . سوره طه (۲۰) آیه ۱۲۳.

۴- . سوره محمد (۴۷) آیه ۱۷.

۵- . سوره بقره (۲) آیه ۶ - ۷.

۶- . سوره لیل (۹۲) آیه ۵ - ۱۰.

اما آن که [حقّ خدا را] داد و پروا داشت و [پاداش] نیکوتر را تصدیق کرد، به زودی او را در مسیر آسانی قرار می دهیم؛ و اما آنکه بخل ورزید و خود را بی نیاز دید و [پاداش] نیکوتر را به دروغ گرفت، به زودی او را در مسیر دشواری قرار می دهیم.

{ يَهْدِي بِهِ اللّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلاَمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ } ؛(۱)

خدا هرکه را از خشنودی او پیروی کند، به وسیله آن[کتاب] به راه های سلامت رهنمون می کند، وبه توفیق خویش، آنان را از تاریکی ها به سوی روشنایی بیرون می برد و به راهی راست هدایتشان می کند.

{ وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى } ؛(۲)

و خداوند کسانی را که هدایت یافته اند بر هدایتشان می افزاید.

{ سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَه لايُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لايَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ } ؛(۳)

به زودی کسانی را که در زمین به ناحق تکبّر می ورزنـد از (ایمان به) آیاتم رویگردان سازم (به طوری که) اگر هرآیه و نشانه ای را بنگرنـد بـدان ایمان نمی آورنـد و اگر راه صواب را ببینند، آن را بر نمی گزینند و اگر گمراهی را ببینند، آن را راه خود قرار می دهند؛ این، بدان سبب است که آنان آیات ما را دروغ انگاشتند و از آنها غافل ماندند.

مقصود از کلمه { سَأَصْرِفُ } در این آیه این است که:

۱- . سوره مائده (۵) آیه ۱۶.

۲- . سوره مریم (۱۹) آیه ۷۶.

۳- . سوره اعراف (۷) آیه ۱۴۶.

منصرفشان می کنم و من نمی گـذارم ایمان بیاورنـد تا آن انـدازه که هرچه نشانه های مرا ببیننـد ایمان نیاورند، و از راه خوب گریزان باشند و سوی بدی ها خیزان.

در ابتدا می فرماید اینان به ناحق کبر می ورزیدند و در پایان می فرماید: این کار، بدان جهت است که آیات ما را تکذیب می کردند، بنابراین از صدر و ذیل آیه به دست می آید که پیامد کبر و غرورشان به این رفتار هلاکت بار انجامید.

پیداست که تکبُّر و تکذیب، فعل اختیاری خود انسان است.

این گونه آیات که فعل و اختیار انسان در آنها موضوع حکم باشـد، زیاد است. بنابراین می توان گفت: مراد از نفی هدایت در آیه { وَلَوْ شِئْنا لآتَیْنا کُلَّ نَفْسٍ هُداها } ، نفی هـدایت اجباری است؛ یعنی خداونـد نمی خواهـد همه را با جبر و الزام هـدایت کند، بلکه هدایت در اختیار انسانی قرار می گیرد که آن را برگزیند.

شیخ طوسی در تفسیر آیه، می گوید:

{ وَلَوْ شِئْنا لآتَیْنا کُلَّ نَفْسٍ هُداها } و معنـاه الاخبـار عن قـدرته، انه یقـدر علی إلجائهم الی الایمان، بان یفعل أمراً من الأمور یلجئهم الی الإقرار بتوحیـد الله، لکن ذلـک یبطـل الغرض بـالتکلیف، لا ـن المقصـود اسـتحقاق الثـواب، و الإلجـاء لا ـ یثبت معه استحقاق الثواب؛(۱)

معنـای آیه، اخبـار از قـدرت خداونـد است. او قادر است انسان ها را وادار بر ایمان آوردن نمایـد به اینکه کاری انجام دهـد تا اقرار به یگانگی خداوند نمایند، لیکن این کار، غرض از تکلیف را باطل می کند؛ چراکه مقصود از تکلیف، قابلیت یافتن برای پاداش است و حال آنکه با وادار نمودن، این مقصود برنمی آید.

و از این روست که برخی جنّیان و آدمیان، هـدایت را پس می زننـد و با پیروی هوا و هوس، راه های گمراهی را می پیمایند و خداوند بر اساس همین انتخابِ خودشان عمل می کند و آنان را به دوزخی که خود اختیار کرده اند، می برد.

۱- . تفسیر التبیان۸ : ۳۰۰.

این معنا با عقل سلیم سازگار است و تعالیم وحی آن را تأیید می کند.

سخن ملاصدرا

در اَسفار آمده است:

ثُمَّ انَّک تَعلم أنَّ نِظامَ الدُّنیا لاینصلح إلاّ بنُفُوسٍ جافیه و قُلوبِ غِلاظ شداد قاسیه، فَلوکانَ النّاس کُلُّهُم سُعداء بنُفُوسٍ خائفه مِن عَذابِ الله و قُلوب خاضعَه خاشعَه، لاختلّ النَّظامُ بِعَدَم القائمین بعماره هذه الدّار، مِنَ النُّفوس الغلاظ العُتاه؛ کالفراعنه والدجاجله، وکالنفوس المَکّاره... .(۱)

آن گاه پس از ذکر حدیثی این آیه را مطرح می کند:

{ وَلَوْ شِئْنَا لآتَیْنَا کُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَکِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّی لأمْلأنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّه وَالنَّاسِ أجْمَعِینَ } ؛(۲)

اگر می خواستیم هدایت هر نفسی را به او می دادیم، لیکن سخن و وعده ام حق است که دوزخ را از جنّ و انس بیاکَنم.

ملاصدرا ادّعا می کند که برای اصلاح نظام دنیا، گریزی از وجود یَدان نمی باشد (حتّی فرعون ها و دجّال ها و...) و اگر خوبان، همه عالَم را فراگیرند نظام دنیا فرومی پاشد و... .

وی می گوید: بدی دسته ای از مردمان، جزو سرشت و خلقت آنهاست و همین گونه زاده شده اند و جهنّمی شدن آنها و عذاب آنها را این گونه توجیه می کند که خلقت آنها با آتش جهنّم سنخیت دارد؛ یعنی نوعی رابطه میان اینها و آتش جهنّم است که عذاب همیشگی نمی بینند.

فَیکونُ لَها غایات حَقیقیَّه و مَنازل ذاتیَّه؛ و الاُمُور الذّاتیّه الَّتی جبلَّتْ عَلیها الأشیاء إذا وَقعَ الرُّجوع إلیها، تَکونُ مُلائمه لذیذه.(۳)

۱- . اسفار اربعه ۹: ۳۴۸؛ مضمون این سخن در تفسیر القرآن الکریم (صدرا) ۶ : ۹۴-۹۶ و نیز تفسیر القرآن الکریم (ابن عربی) ۲ : ۱۴۷ آمده است.

۲- . سوره سجده (۳۲) آیه ۱۳.

۳- . اسفار اربعه۹: ۳۴۸ .

براساس این بیان، جهنّم منزل ذاتی آن دسته از بدسیرتانی است که برای دوزخ خلق شده اند و وقتی به آن باز می گردند (یعنی وارد جهنّم شوند) برایشان لذّت بخش است و آرامش می یابند اگر چه دیر به آن برسند و زمان زیادی بین آنها و جهنّم جدایی پدید آید؛ چنان که خدای متعال می فرماید:

{ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ } ؛(۱)

میان آنان و آنچه اشتها می کردند، حایل افتاد.

چکیده سخن ملاصدرا درباره آیه مذکور این است که:

اگر خدا می خواست همه را هدایت می کرد، لیکن این کار را به عمد نکرد تا افراد بد و خبیث باشند و با معصیت، دنیا را آباد سازند و البته خدا جهنّم را از اینان پُر می کند، ولی اینها غصه نخورند؛ زیرا عذاب برای آنها گوارا می شود.

نقد و بررسی

در میان مکاتب و اندیشه های بشری، می توان آموزه های درستی را یافت، لیکن سخنان نادرست بسیاری هم دارند که در موارد زیادی ناخودآگاه ذهن ها را پر می سازد و شخص به باورهایی می رسد که رهایی از آنها دشوار است.

از این رو، شایسته و بسیار بجاست که قبل از شکل گیری و نهادی شدن آرای بشری در ذهن، از مطالب وحیانی استفاده شود.

و بسی جفاست که مسلمان پیش از سخن وحی، بینش ها و دیدگاه های بشری را وارسی کند و با ذهنی آکنده از رسوبات مکاتب و گرایش های گوناگون که دیگر دانش ها آن را شکل داده اند به سراغ آموزه های وحیانی آید.

مانند آنچه که از سوی برخی از عرفای مصطلح درباره آیه { وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى } (۲) مطرح شده است و در راستای مبانی خودشان گفته اند از این آیه

۱- . سوره سبأ (۳۴) آیه ۵۴.

۲- . سوره انفال (۸) آیه ۱۷.

می توان به وحدت وجود پی برد و قائل شد که وجود پیامبر (صلی الله علیه و آله) ، بلکه وجود همه موجودات، همان وجود خداست،(۱) چه به نحو «وحدت وجود اطلاقی» که عرفا به آن قائل اند یا به نحو «وحدت وجود تشکیکی» که فلاسفه قائل اند.(۲)

در نقد سخن ملاصدرا می توان بیان داشت: چطور می توان با جرأت گفت که مراد پروردگار این است؟! آیا عقل فقط همین احتمال را می دهد؟! آیا خداوند متعال در قرآن مجید درباره هدایت مطلب دیگری نفرموده است؟! آیا از نظر عقلی و علمی، انصاف این نیست که دیگر آیات و روایات معتبر کنار هم چیده شود و با توجّه به همه آنها معنای درست آیه ارائه گردد؟!

درباره هدایت دو معنا را می توان تصوُّر کرد:

۱. هدایت اختیاری که خدا می فرماید:

{ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا } ؛(۳)

ما راه را بدو نشان دادیم یا سپاسگزار خواهد بود و یا ناسپاس.

۲. هدایت اجباری، به اینکه انسان در انتخاب راه هدایت اختیاری نداشته باشد.

برای اینکه بدانیم مراد آیه کدام نوع هدایت است، باید به دیگر آیات قرآن و اصول قطعی وحیانی، نیز بنگریم که منافاتی با آنان نداشته باشد.

همان گونه که بیان شد آیه شریفه درصدد نفی هدایت اجباری از سوی خداوند متعال می باشد و اینکه پُر شدن جهنم از دوزخیان براساس اختیارشان است، نه آنکه براساس اقتضای خلقتشان مجبور به رفتن درجهنم اند و درآنجا عذاب برایشان گواراست!

۱- . ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم: ۴۹۱ - ۴۹۲.

۲- . برای روشن شدن معنای صحیح و بررسی احتمالات مربوط به آیه شریفه بنگرید به، آیات العقائد ۱ : ۲۱۳ ۲۲۸.

۳- . سوره انسان (۷۶) آیه ۳.

روایات طینت

اشاره

ممکن است این مطلب به ذهن آید که سخن ملاصدرا سازگار با احادیث طینت است که براساس آنها سعادت وشقاوت افراد، پیش از به دنیا آمدنشان رقم خورد وقطعی گشت!

برای اینکه این موضوع روشن شود، بجاست دو نمونه از این احادیث را بیاوریم و به بررسی آنها بپردازیم.

حدیث اول

از امام سجاد (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

إنَّ الله عَزَّوجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّينَ مِن طينَه عِلِّيِّينَ قُلوبَهُم و أبـدانَهُم، و خَلَقَ قُلوبَ المُؤمِنينَ مِن تلك الطِّينه و جَعَلَ خَلْقَ أبـدانِ المُؤمِنينَ مِن دُون ذلک، و خَلَقَ الكُفّارَ مِن طينَه سِجِّين قُلوبَهُم و أبدانَهُم... ؛(۱)

همانا خداوند قلب ها و بدن های پیامبران را از طینت (و سرشت) «علّیین» آفرید و دل های مؤمنان را از همان طینت پدید آورد و بدن های آنان را از مرتبه پایین تر از این طینت آفرید؛ و قلب ها و بدن های کافران را از سرشت «سجّین» خلق کرد.

حدیث دوم

نیز از امام سجاد (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

أخَذَ اللهُ مِيثاقَ شيعتنا مَعَنا عَلى ولايتِنا، لايَزيدُون و لايَنقُصون. إنَّ الله خَلَقَنا مِن طينَه علِّيِّينَ و خَلَقَ شيعتنا مِن طينَه أسفلَ مِن ذلك، و خَلَقَ عَدوَّنا مِن طينَه سِجِّين و خَلَقَ أولياءَهُم مِن طينَه أسفل مِن ذلك؛(۲)

خداوند از شیعیان ما بر ولایت ما پیمان محکم گرفت، که [هرگز] آنها زیاده و

۱- . اصول کافی ۲ : ۲، حدیث ۱ ؛ و با اندکی تفاوت در علل الشرایع ۱: ۱۱۶، حدیث ۱۳؛ بحارالأنوار ۵ : ۲۳۹، حدیث ۱۸.

۲- . بصائر الدرجات: ۱۸، حدیث ۱۷؛ بحارالأنوار ۵ : ۲۴۹، حدیث ۳۹.

کم نمی شوند. خداوند ما را از طینت عِلّیِّین خلق کرد و شیعیان ما را از طینتِ پایین تر از آن؛ و دشمنان ما را از طینتِ سِجّین آفرید و اولیای آنها را از طینت پایین تر از آن.

پاسخ(۱)

اصل کلّی عقلائی که در همه مباحث کارآمد می باشد این است که: اگر مطلبی با ادّله روشن و تصریحات فراوان در مکتبی ثابت شد و به قطعیت رسید و یا اینکه آن مطلب خود یک اصل استوار بود، عقل حکم می کند که چیزهای ناسازگار با آن را - هرچند سندش هم محکم باشد - در صورت امکان، توجیه کنیم؛ و اگر توجیه را بر نتافت و توجیهات دیگران هم قانع کننده به نظر نیامد، علم آن را به اهلش واگذاریم.

درباره روایات طینت توجیهات مختلفی بیان شده است:(۲)

•بعضی گفته اند: این روایات، با تقیه تناسب دارد؛ به جهت موافقت این روایات، با روایات عامّه که اکثر آنها اشعری مسلک اند.

•بعضی گفته اند: این روایات، کنایه از اختلاف استعدادها و قابلیّت های افراد می باشد.

•بعضی گفته اند: این روایات، کنایه از علم خدای متعال به مسیری است که افراد می پیمایند.

خداوند انسان ها را با علم به اَحوال آنها آفرید؛ گویا آنها را با طینت های مختلف خلق کرده.

•به گفته بعضی، اختلاف طینت ها، فرع بر امتحان در عالَمِ ذرّ است و ... .

۱- . برای بررسی بیشتر روایات باب طینت و توجیه آنها بنگرید به: بحارالأنوار، ج۵، ص۱۶۱ ؛ نور البراهین، ج۲، ص۲۸۱ ؛ بیان الفرقان (فی توحید القرآن) ، ج۱، ص۴۹۳ .

۲- . نگاه کنید به، بحارالأنوار۵ : ۲۶۰، ذیل حدیث ۶۷.

سخن علامه طباطبائی

در برخی از این توجیهات، اشکالاتی به نظر می رسد.

علامه طباطبائی در توجیه این روایات سخن صحیحی دارد، وی می گوید:

شک و تردیدی در این نیست که تربیت اجمالا درانسان مؤثر است و عمل نوع انسان در همه دوران های زندگی اش بر همین امر مبتنی است و اینکه وی با تربیت زیبا (و نیک) به سعادت نزدیک می شود و با تربیت نادرست، به شقاوت می گراید، به حسب آنچه از معنای سعادت و شقاوت گمان می شود.

این امر به واسطه اَفعالی است که انسان توانائی فعل و ترک آنها را دارد یعنی اَفعال اِختیاری چنانچه نسبت این اَفعال به انسان امکانی است (یعنی ممکن است انجام بدهد یا ندهد) نسبت سعادت و شقاوت که هر دو نتیجه تراکم اَوصاف نفسانی حاصل از این اَفعال اند به انسان نیز چنین می باشد.

[از سویی] انسان یکی از اجزای علل فعلی است که از او صادر می شود مانند «خوردن» پس اراده انسان یکی از اجزای علتی است که صدور فعل از او ممکن می باشد و هنگامی که همراه با اراده اش، وجود ماده [خوراکی] و نزدیک بودن آن به وی و صلاحیت تناول و همه آنچه وجود فِعل بر آن متوقف است اجتماع شرایط و نبود موانع بی هیچ استثنایی فرض شود، آن فعل واجب الصدور و ضروری الوجود می گردد یعنی امکان ندارد وقوع نیابد.

پس از شناخت این مطلب، روشن می شود که سعادت و شقاوتی که به واسطه کارهای اختیاری انسان به او می پیوندند، آن گاه که تنها به انسان نسبت داده شود این نسبت، امکانی و اختیاری است و آن گاه که به مجموع علّت تامّه نسبت داده شود که انسان یکی از اجزای اوست این نسبت، ضروری و حتمی می باشد.

و تـو می دانی که «قضـا» همـان علم خـدای متعـال و حکم او از جهت علّت تـامّه است،(۱) و از اینجـا می یـابی که در حـق هر انسانی سـعادت یا شـقاوت در قضا و حکم خـدا گذشـته است قضایی که غیرقابل برگشت و تبـدیل ناپـذیر می باشـد؛ و این با امکانِ اختیارِ انسان سعادت و شقاوت را، منافاتی ندارد.

پس معنای سـخن امام (علیه السلام): إنَّ اللهَ خَلَقَ السَّعاده و الشّقاء قَبل أن یَخلُقَ خلقه؛(۲) به راستی که خدا سعادت وشقاوت را پیش از آنکه خلقش را بیافریند، رقم زد.

این است که خدای متعال دانست که علل تامّه چه سعادت و شقاوتی را در حق انسان موجب می شود و به آن، حکم کرد.

و این حکم الهی، با اَفعال اختیاری انسان و همچنین سعادت و شقاوتی که از ناحیه اَفعال وی به او رسیده، منافاتی ندارد.(۳)

براساس این بیان، انسان یکی از اجزای علّتِ صدور فعل است و تا انسان اراده نکند آن فعل تحقّق نمی یابد و اگر همه شـرایط فراهم باشد و جمیع موانع برطرف شوند، وقوع آن فعل حتمی و وجودش ضروری می گردد.

اراده و اختیار انسان به همراه علل دیگر است که کار خوب یا بـد را به اجرا و حتم می رساند و در پی آن، حکم به سـعادت یا شقاوت می شود.

حال اگر سعادت و شقاوت را (که در پی اَفعال اختیاری انسان به او می پیوندد) قبل از اراده انسان در نظر بگیریم، نسبت آن به انسـان، نسبت امکان و اختیار است؛ و اگر بعـد از اراده انسان و همه علل در نظر آوریم، نسـبتش به انسان ضـروری و حتم می شود.

خدا آنچه را پس از اراده انسان و فراهم بودن همه علل، پدید می آید، می داند.

۱- . لازم به ذکر است علم خـدای متعـال عین ذات مقـدس اوست، لکن قضـای الهی ماننـد اراده و مشیّت از مبـادی ایجـاد و صفات فعل است؛ نگاه کنید به، بحارالأنوار۵ : ۱۰۲ ، ۱۲۱ ، ۱۲۲.

۲- . اصول کافی۱ : ۱۵۲.

۳- . اصول کافی۱: ۱۵۳، پانویس۱.

پس خـدا عالِم به علل تامّه است و قضا و حکم خـدا بر آن جاری است. خـدا به سـعادت و شـقاوتی که انسان ها برمی گزینند عالِم است و عمل بعد از اختیار را قضا و امضا می کند. قضای حتم الهی، همان علم الهی است و این امر با اختیاری بودنِ اَفعال انسـان ناسازگار نمی باشـد و با سـعادت و شـقاوت که تابع اَفعال انسان انـد منافات نـدارد. عمل و فعل انسان، اختیاری است و خودش سعادت یا شقاوت را برای خود برمی گزیند.

روشن است که هدایت یا گمراهی امری اختیاری است، خداوند به اجبار کسـی را هدایت یا گمراه نمی سازد، هرچند توفیق و سلب توفیق (که ره آورد انتخاب مکلّف است) در این میان پدید می آید و از مقتضـیات و محرکات به شـمار می رود و بحث جداگانه ای است که به جبر و اختیار مربوط نمی شود.

سخن علامه در المیزان

درباره آیه { وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا } (۱) علامه در المیزان سخنی دارد که به نظر نادرست می آید، وی در معنای آیه می گوید:

أی لو شِئنا أن نُعطی کُلَّ نفس أعمّ مِن المُؤمنه و الکـافره الهُـدی الَّذی یَختَصّ بهـا و یُناسـبها لأعْطَینـاه لهـا؛ بأن نَشاء مِن طریق إختیار الکافر و ارادته أن یَتَلَبَّس بالهُدی، فَیَتَلَبَّس بها مِن طریق الإختیار و الإراده - کما شئنا فی المؤمن کذلک - فَتَلَبَّس بالهُدی باختیار منه و اراده من دون أن یَنجَرَّ إلی الإلجاء و الإضطرار، فیبطُل التَّکلیفُ و یَلْغو الجزاء؛(۲)

یعنی اگر بخواهیم به هر نفسـی خواه مؤمن و خواه کافر هـدایتی را که ویژه اوست و با آن تناسب دارد، عطا می کنیم؛ به اینکه از طریق اختیار کافر و اراده اش می خواهیم که به هـدایت مُتَلَبِّس شود، پس با اختیار و اراده، متلبِّس به هـدایت می شود چنان که در مؤمن این چنین خواستیم و او با اختیار و اراده

۱- . سوره سجده (۳۲) آیه ۱۳.

۲- . المیزان۱۶: ۲۵۳ .

خودش به هدایت متلبّس گشت بی آنکه به ناگزیری و ناچاری منجر شود و در نتیجه، تکلیف باطل و جزا و پاداش بیهوده گردد.

نقد و بررسی

هدایت اجباری اَقسامی دارد؛ مانند: هدایت بر اثر فرود آوردن عذاب و بلاهای شدید، هدایت به وسیله تصرُّف در اراده و اختیار انسان و... .

سخن علامه در اینجا درباره کافر مطلب درستی است؛ یعنی اگر خدا به اجبار می خواست کافر را هدایت کند در اراده او تصرُّف می کرد و او ناگزیر هدایت را برمی گزید و هرگز طریق گمراهی را نمی پیمود.

ظاهر سخن علامه این است که هدایت مؤمن چنین است؛ یعنی خدا در اراده مؤمن تصرُّف می کند و او هدایت را برمی گزیند! پیداست که این سخن را نمی توان پذیرفت، بلکه همگان مؤمن و کافر اختیار دارند و هرکس می تواند هدایت یا گمراهی را برگزیند و اینجاست که ثواب و عقاب، بهشت و دوزخ و... معنا می یابد.

البته اگر در عبارتِ علامه واژه «شئنا» نمی بود، سخن وی معنای مناسب و درستی داشت، لیکن وجود این واژه در عبارت «کما شئنا فی المؤمن کذلک» معنای نادرستی را به ذهن می آورد.

یادآوری

پیش از این گذشت که ملاصدرا در اینجا به جبر می گراید و بر این باور است که خدا برای آبادی دنیا (و به قول ابن عربی شکوفایی همه استعدادهای نیک و مراتب آن و استعدادهای پست با همه مراتبش و تجلّی در همه مظاهر خوب و بد) (۱) همواره گروهی را می آفریند تا نظام عالَم در همه اَبعاد زشت و زیبا، رشد کند و تکامل یابد.

دسته ای از اهل عرفان از این فراتر رفته اند و انسان را شأنی از شئونات حق و طوری از اطوار او می دانند!

۱- . تفسیر القرآن الکریم (ابن عربی) ۲: ۱۴۷ .

در این نگرش حقیقت و موجودی جداگانه وجود ندارد، زید و عمرو و اراده و اختیاری نیست تا از جبر و تفویض سخن به میان آید، بنابراین نفی جبر و تفویض از انسان از باب سالبه به انتفاء موضوع می باشد و اثبات «أمر بین الأمرین» از باب اسناد مجازی همچون نسبت «جری» به «میزاب» است.(۱)

۱- . علی بن موسی الرضا (والفلسفه الإلهیه: ۸۳ ۸۴ ؛ مشروح عبارات در آیات العقائد ۱: ۶۵ نیز آمده است.

آیه پانزدهم: وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّ

اشاره

السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ

إِنَّهُ خَبِیرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } ؛

و کوه ها را می بینی، می پنداری که آنها بی حرکت اند

و حال آنکه آنها ابرآسا می گذرند [این] صُنعِ خدایی است

که هرچیزی را استوار ساخت [و آفرینشی خلل ناپذیر

پدید آورد] او به آنچه انجام می دهید آگاه است.

سوره نمل (۲۷) آیه ۸۸

خدای متعال می فرماید:

{ وَتَرَی الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ إِنَّهُ خَبِیرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } ؛(۱)

و کوه ها را می بینی، می پنداری که آنها بی حرکت اند و حال آنکه آنها ابرآسا می گذرند [این] صُنع خدایی است که هرچیزی را استوار ساخت [و آفرینشی خلل ناپذیر پدید آورد] او به آنچه انجام می دهید آگاه است.

بحث پیرامون آیات توحیدی، معاد و دیگر مسائل اعتقادی است. از بعضی آیات – از جمله آیه یاد شده – برداشت هایی شده که برخلاف موازین و معیارهای تفسیری می باشد. گاه مطلبی فقط خلاف اصول تفسیر است و با اصول وحیانی و قطعی مکتب منافاتی ندارد. در این صورت، می توان آن مطلب را اشتباه دانست و در زمره خطاهای فراوان آدمی به شمار آورد، ولی گاه نه تنها مطلب برخلاف موازین تفسیر است، بلکه با اصول قطعی وحیانی هم مخالفت دارد.

به عنوان نمونه آیه { لَقَدْ کَفَرَ الَّذِینَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ الْمَسِیحُ ابْنُ مَرْیَمَ... } (۲) از آیاتی است که عده ای آن را مخالف با اصول وحی، تفسیر کرده و گفته اند:

اینکه آنان گفتند: خداوند مسیح بن مریم است، از جهت تعیُّن هویت حق به صورت عیسوی راست گفته اند و همچنین اینکه عیسی، مسیح بن مریم است

۱- . سوره نمل (۲۷) آیه ۸۸ .

۲- . سوره مائده (۵) آیه ۱۷ و ۷۲.

راست گفته اند، ولکن حصر حق تعالی در صورت عیسی، نادرست و باطل است؛ زیرا همه عالَم چه غیب وچه شهود صورت حق است نه عیسای فقط.(۱)

انحراف تفسیری در آیه مورد بحث، نه تنها در سطح آیه { لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ...} نیست، بلکه بر مبنایی خاص به گونه ای معنا شده که دارای چندین اشکال است. اگر کسی چنین معنایی را به عنوان یک احتمال مطرح کند مشکل چندانی ندارد، لیکن اگر بگوید که خداوند هم همین معنا را اراده فرموده، سخنی سست و بی پایه است.

قبل از بیان و نقد تفسیر انحرافی از آیه مورد نظر، توضیحاتی پیرامون آن بیان می شود: آیه مورد بحث، به همراه آیات قبل و بعدش در ارتباط با مسئله قیامت می باشد، آیه پیش از آن چنین است:

{ وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ إِلاَّ مَنْ شَاءَ اللهُ وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ } ؛(۲)

و روزی که در صور دمیده شود، پس هر که در آسمان ها و هر که در زمین است به هراس افتد، مگر آن کس که خدا بخواهد و جملگی با زبونی رو به سوی او آورند.

این آیه، به اَهوال قیامت مربوط است. در آیه بعد - که محل بحث ماست - می فرماید: { وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه } کوه ها را می بینی، می پنداری که آنها بی حرکت و جامدند { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } و حال آنکه آنها همچون ابر در حرکت اند. { صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ } این صنع و آفرینش خداوندی است که هرچیزی را در کمال استواری و اتقان پدید آورد { إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } و در حقیقت او به آنچه انجام می دهید آگاه است.

و آیه پس از آن - در سیاق آیه قبل و در اهوالات قیامت - چنین است:

۱- . ممد الهمم: ۳۵۷.

۲- . سوره نمل (۲۷) آیه ۸۷ .

{ مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنه فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ } ؛(۱)

هرکس نیکی به میان آورَد، پاداشی بهتر از آن خواهد داشت، و آنان از هراس آن روز، ایمن اند.

با عنایت و توجه به اینکه آیه قبل و بعد مربوط به قیامت است، اکثر مفسران عامه و خاصه نظرشان بر این است که منظور این آیه نیز جریانی است که در قیامت رخ می دهد و کوه ها فرو می پاشند و بسان ابرها به حرکت درمی آیند؛ چنان که در بسیاری از آیات دیگر فروپاشی نظام کنونی جهان بیان شده است. در نتیجه، این آیه - به قرینه آیات قبل و بعد - در ارتباط با قیامت است و مقصود از جمله: { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } ، متلاشی شدن کوه ها و سیلان و حرکت آنها در واقعه قیامت می باشد.(۲)

در حقیقت، آیه محل بحث مانند آیه ۱۰۵ سوره طه است که خدای تعالی می فرماید:

{ وَيَسْأَلُونَکَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّی نَسْفًا } ؛(۳)

و از تو در باره کوه ها می پرسند، بگو: پروردگارم آنها را [در قیامت] ریز ریز خواهد ساخت.

در ذیل این آیه آمده است که مردی از ثقیف از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) پرسید:

۱- . سوره نمل (۲۷) آیه ۸۹ .

۲- . پس از بررسی تفاسیر - ذیل آیه مذکور - به روایتی دست نیافتیم جز روایتی که در منابع عامه (با اندکی اختلاف در عبارت) نقل شده است. ابوهریره می گوید که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: «یسیر الله الجبالَ فتمرّ مرَّ السحاب ثم یَجْعَلها سراباً و ترجّ الأرض باهلها رجاً فتکون الارض کالسفینه المرنقه فی البحر أو کالقندیل المعلق بالعرش»؛ خدا [در قیامت] کوه ها را به حرکت درمی آورد، پس چون ابر سرعت می گیرند، آن گاه آنها را سراب (و زمین شوره زاری) می گرداند، و زمین اهلش را می لرزاند، پس مانند کشتی توفان زده در دریا یا قندیل آویزان به سقف می شود. تفسیر القرآن العظیم (ابن أبی حاتم) ۹ : ۲۹۲۹ و ۲۹۳۳ ؛ البحر المدید ۴ : ۲۲۳ ؛ تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر) ۳: ۲۵۲ - ۲۵۳ ؛ جامع البیان ۱۷ : ۸۵ و ۲۰ : ۱۳ ؛ الدر المنثور ۵ : ۳۳۹ و ... .

۳- . سوره طه (۲۰) آیه ۱۰۵ .

«کیف یکون الجبال مع عِظَمها یوم القیمه؟ فقال: ان الله یسوقها بأن یجعلها کالرّمال ثم یرسل علیها الرّیاح فتفرقها»؛(۱)

کوه های به این عظمت در قیامت چگونه خواهد بود؟ فرمود: خداونـد آنها را به حرکت در می آورد تا اینکه چون توده های شن قرارشان می دهد، سپس بادها را سمت آنها می فرستد، پس آنها را می پراکند.

دیدگاه صاحب تفسیر المیزان

مرحوم علامه طباطبائی در تفسیر «المیزان» پس از توضیح آیه قبل و آوردن آیه مورد بحث می نویسد:

الآیه بما أنَّها واقعه فی سیاق آیات القیامه مَحْفوفه بها، تَصِفُ بعضَ ما یقع یومئـذ من الآیات، و هو سـیر الجبال؛ و قد قال تعالی فی هذا المعنی أیضاً: { وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا } (سوره النبأ، آیه ۲۰) الی غیر ذلک.

فقوله: { وَتَرَى الْجِبَالَ } الخطـاب للنبی (صـلی الله علیه و آله) و المراد به تمثیل الواقعه کما فی قوله: { وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى } (سوره الحج، آیه ۲) ای هذا حالها المشـهوده فی هذا الیوم تشاهدها لو کنت مشاهداً، و قوله: { تَحْسَبُهَا جَامِدَة } ای تظنها الآن و لم تقم القیامه بعد جامده غیر متحرکه، و الجمله معترضه او حالیه.

وقوله: { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } حال من الجبال، و عاملها { تَرَى } ای تراها اذا نفخ فی الصور حال کونها تَسیر سَـیْرَ السـحاب فی السماء؛(۲)

این آیه، در سـیاق آیـات قیامت قرار دارد و در بردارنـده مسائل قیامت است و پاره ای از حوادث آن روز را - که حرکت کوه هاست - توصیف می کند.

نیز در همین معنا خداوند متعال می فرماید:

۱- . مجمع البیان ۷: ۴۸ ؛ نور الثقلین ۳: ۳۹۳ ؛ بحارالأنوار ۷ : ۷۴ (باب ۵ - صفه المحشر) .

۲- . المیزان ۱۵ : ۴۰۱.

{ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا } وکوه ها را روان کنند، پس سراب می شوند.

و اینکه فرمود: { وَتَرَى الْجِبَالَ } خطاب به نبی مکرم (صلی الله علیه و آله) است و مراد از آن تمثیلی است از واقعه قیامت، چنان که در کلام دیگر می فرماید: { وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى } ؛ و مردم را در قیامت مست می بینی.

و قول خداوند { تَحْسَبُهَا جَامِدَه } یعنی اکنون که قیامت برپا نشده تو گمان می کنی که کوه ها راکد و بی حرکت اند. جمله مذکور در این آیه، یا معترضه است و یا حالیه.

و این که فرمود: { وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } حال برای کوه هاست و عامل آن { تَرَى } می باشد؛ یعنی آن گاه که در صور دمیده شود کوه ها را می بینی که مانند حرکت ابر در آسمان سیر می کنند.

مرحوم علامه بحث را ادامه می دهد و می گوید: در تفسیر این آیه دو قول دیگر هم وجود دارد.

اول: حمل آیه بر حرکت جوهری. دوم: حمل آیه بر حرکت انتقالی زمین.

و درباره قول دوم می نویسد:

و ثانیهما: حَمْلُها علی حرکه الارض الانتقالیه و هو بالنظر الی الآیه فی نفسها معنی جَیِّد إلاّ انّه:

اولاً: یُوجب انقطاع الآیه عما قبلها و ما بعدها من آیات القیامه؛

و ثانیاً: ینقطع بذلك اتصال قوله: { إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } بما قبله؛(۱)

و قول دوم: حمل آیه بر حرکت انتقالی زمین است [بالطبع حرکتِ کوه ها حرکت زمین را اثبات می کند] و این نظر، با توجه به خود آیه معنای خوبی است، لیکن [با توجه به آیات قبل و بعد و با توجه به صدر و ذیل خود آیه] دو اشکال بر این تفسیر وارد می شود:

۱- . المیزان ۱۵ : ۴۰۲ – ۴۰۳.

اولاً: با این تفسیر، آیه از سیاق آیات قبل و بعدش - که مربوط به قیامت است - بُریده می شود.

ثانیاً: ارتباط و اتصال جمله اخیر آیه یعنی { إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } به ماقبلش قطع می شود.

چون در صدر آیه بحث از یک موضوع تکوینی است و با این تفسیر، صدر و ذیل با هم تناسبی نمی یابند.

و درباره قول اول (حرکت جوهری) می نویسد:

أحدهما: حَمْلُها علی الحرکه الجوهریه وأنّ الأشیاء کالجبال تتحرک بجوهرها الی غایه وجودها، وهی حشرها ورجوعها الی الله سبحانه؛(۱)

حمل آیه بر حرکت جوهری و اینکه اشیاء - چون کوه ها - به جوهره ذاتشان به سوی غایت وجودی شان در حرکت اند که آن غایت، حشر و رجوع آنها به سوی خدای سبحان است.

علامه بعد از نقل این قول می فرمایند:

وهذا المعنی انسب بالنظر إلی ما فی قوله: { تَحْسَبُهَا جَامِدَه } من التلویح إلی أنها الیوم متحرکه و لم تقم القیامه... ؛(۲)

این معنا [یعنی حمل آیه بر حرکت جوهری] با توجه به اشاره ای که در جمله { تَحْسَبُهَا جَامِدَه } هست - اینکه کوه ها الآن که هنوز قیامت برپا نشده متحرک اند - نسبت به دو قول دیگر مناسب تر به نظر می رسد.

زیرا قرار دادن قیامت به عنوان ظرف، هم برای بی حرکت بودن کوه ها و هم به عنوان ظرف برای حرکت آنها، چیزی است که قابل اعتنا نیست.

۱- . المیزان ۱۵ : ۴۰۲.

۲- . المیزان۱۵ : ۴۰۲.

انواع حرکت

بنابر قول مشهور، حرکت چهار نوع است:

۱. حرکت کمّی: حرکتی که از تغییر انـدازه های شـیء ناشـی می شود؛ مثلاً درخت کوچکی رشد می کند و بزرگ می شود. این ازدیاد اندازه وزن و حجم درخت، نتیجه حرکت کمّی شیء است.

۲. حرکت کیفی: حرکتی که با تغییر کیفی اشیا پدیـد می آید؛ مثل تغییر رنگ ها، مزه ها، حرارت ها، ... که پیامد حرکت در کیفیت اشیاست.

۳. حرکت أینی: همان حرکت و جابه جایی اشیاء از نقطه ای به نقطه ای دیگر است.

۴. حرکت وضعی: حرکت شیئی به دور خودش را حرکت وضعی گویند، همچون حرکت زمین به دور خودش.

البته به حرکت کمّی اشـکالاتی شده و جواب هایی هم داده اند، و بعضـی حرکت کمّی را حرکت نمی دانند، بلکه ضمّ جزئی به جزئی دیگر می شمارند (نه حرکت) در مثال های حرکت کیفی هم حرف هایی وجود دارد که ما در صدد بیان آن نیستیم.

۵. حرکت جوهری: حرکتی که بعضـی از قـدما- از جمله بوعلی - سـخت بـا آن مخالفت ورزیـده انـد و بعضـی دیگر همچون ملاصدرا بر اثبات آن (به عنوان حرکت پنجم) پای می فشارند.

اشکال بوعلی بر حرکت جوهری

بوعلی می گوید: اطلاق حرکت نسـبت به جوهر و ذات اشیا یک اطلاق مجازی است. این تعبیر، تعبیر حقیقی نیست.(۱) اما در ارتبـاط بـا تغییر مواد اشـیاء به موادی دیگر؛ یعنی آن حـالت قبلی از بین برود و حـالت بعـدی به وجود آیـد، این جریـان نامش «کون و فساد» است، نه حرکت.

۱- . أمـا الجوهر فـإن قولنـا إنّ فیه حرکه، هوقول مجـازی، فـإن هـذه المقوله لاتعرض فیها الحرکه (الشـفاء (الطبیعیات) ۱ : ۹۸، الفصل الثالث، فصل فی بیان المقولات التی تقع الحرکه فیها وحدها لاغیرها) .

همچنین می نویسـد: در هر حرکـتی موضـوع ثـابت لازم است - چه در کمّ یـا کیـف و چه در أین و یـا وضع - برای سـیر این موضوع ثـابت، بایـد مبـدأ و منتهـایی در نظر گرفته شود؛ یعنی مـا منه الحرکه (مبـدأ) و مـا فیه الحرکه (مسـیر) و ما الیه الحرکه (منتهای سیر) .

سخن بوعلی این است که در حرکت جوهری موضوع ثـابت نـداریم، فرض این است که: حرکت در جوهره شـیء است؛ یعنی خود حقیقت شیء در حرکت است. پس اگر خود حقیقت شیء در حرکت باشد، دیگر موضوع ثابتی نمی ماند و اگر موضوع ثابت نماند، دیگر اطلاق حرکت به این جریان معنا ندارد.(۱)

ملاصـدرا می گویـد: خیر، موضوع حرکت هم - در عین سَـیلان وقبول اشـتداد و انتقاص - ثابت است و آن طبیعت نوعیه و به تعبیری مـادّه اولیه شـیء یـا هیولا می باشـد که هر صورتی را می پـذیرد و همان هیولا یا صورهمایی، موضوعِ حرکت جوهری است.(۲) البته بحث مبسوطی در اینجا جریان دارد که ما در پی آن نیستیم.

در هر صورت، این نظریه مخالف و موافق دارد. بوعلی و جمعی مخالف اند و ملاصدرا و جمعی موافق. هر کدام از آنها مبانی ای برای خودشان برگرفته انـد و بر آن هم اصـرار می ورزند و در نتیجه برخی از قائلان به حرکت جوهری، آیه را بر آن مبانی حمل می کنند. درحالی که آیه با معانی ای که حاصل آن مبانی است هیچ نوع سازگاری از نظر منطوق و مفهوم ندارد.

۱- . إن موضـوع الصوره الجوهریه لاـیقوم بالفعـل إلاـ بقبول الصوره کمـا علمت، وهی فی نفسـها لاتوجـد الأشـیاء إلاـ بـالقوه. والذات غیرالمحصله بالفعل یستحیل أن تتحرک من شیء إلی شیء (الشفاء (الطبیعیات) ۱ : ۸۸ - ۹۹) .

۲- . الموضوع لهذه الحرکه الجوهریه هو الهیولی و لکن لا بنفسـها لعدم قوامها إلا بصوره ما بل هی مع صوره ما لا علی التعیین موضوعه لهـذه الحرکه... فإذن الموضوع للحرکه الجوهریه باق بعینه بحاله التی اعتبرت فی قوام وجوده و مع توارد خصوصـیات الجوهر الصوری علیه فلا محذور فی ذلک کما زعمه الشیخ الرئیس و متابعوه (الأسفار الأربعه۴ : ۲۷۴) .

دو اشکال در تفسیر آیه به حرکت جوهری

این معنا و تفسیری که مرحوم آخوند ملاصدرا و امثال ایشان از این آیه دارند همچون اشکالی که به تفسیر انتقالی شد با همان دو مانع روبه روست:

۱. بریدگی آیه، از آیات قبل و بعد (که در ارتباط با قیامت است) .

۲. بی ارتباطی صدر و ذیل خود آیه.

نکته مهم

اینجا نکته قابل توجهی وجود دارد و آن اینکه در آیه مذکور، حرکت کوه ها به حرکت ابرها تشبیه شده است و پیداست که حرکت ابرها حرکت أینی و انتقالی می باشد. درحالی که حرکت جوهری غیر از این است.

مرحوم آخوند در رساله حدوث و قدمشان(۱) در پاسخ این سؤال که آیا این نظریه (حرکت جوهری) قائل هم دارد یا نه؟ می فرمایند: اولین قائل این نظریه خداوند متعال است،(۲) آنجا که می فرماید: { وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ .}

شهید مطهری نیز تحت عنوان «حرکت جوهری در آیات قرآن» بعد از نقل قول ملاصدرا (خدای کریم که «اصدق الحکماء» است در قرآن این مطلب را گفته) می فرماید:

«این آیه به دلیل اینکه ذیل آیات قیامت آمده است معمولًا مفسرین آن را در مورد قیامت تفسیر کرده اند. مرحوم آخوند به بعضی از قرائن می تواند بگوید - و ظاهراً گفته است - [که این آیه شریفه در مورد کوه ها در این دنیاست.]

۱- . ملاصدرا در رساله مشاعر: ۶۴ ، در بحث حدوث عالم و در عرشیه: ۲۳۰ - در قاعده حدوث عالم - و در مفاتیح الغیب: ۳۹۸ و در اسرار الآیات: ۸۶ ، به این آیه اشاره می کند.

۲- . این مطلب در اسفار۳ : ۱۱۰ ، چنین آمده است: و أما رابعا فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم، كذب وظلم فأول حكيم قال في كتابه العزيز هوالله سبحانه وهو أصدق الحكماء حيث قال: (وَ تَرَى الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب) ؛ ... اول حکیمی که در کتاب عزیزش حرکت جوهری را آورد، خداوند سبحان است - و او راست گوترین حکماست - آنجا که می فرماید: (وَ تَرَى الْجِبالَ...) .

اولاًـ ما در مورد قرآن چنین اصلی نداریم که اگر آیه ای ذیل آیه دیگری آمده باشد، حتماً دلیل بر این است که از نظر مضمون هم به آن آیات مرتبط است و در روایات هم تصریح به این مطلب شده است. ممکن است جزئی از یک آیه ناظر به یک مطلب باشد و جزء دیگری از آن، ناظر به مطلب دیگری باشد؛ به تعبیر دیگر وحدت سیاق در آیات قرآن یک امر قاطعی نیست. مصداق روشن آن آیه شریفه: { إِنَّما یُریدُ اللهُ لِیُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَكُمْ تَطْهیرا }(۱) است که در ذیل آیات نساء النبی آمده است. این آیه مسلّماً در مورد «نساء النبی» نیست چون ضمیر از «کنّ» به «کم» تبدیل شده است علاوه بر اینکه روایات زیادی در شأن نزول این آیه آمده است.

ثانیاً: آیات دیگری که راجع به وضعیت کوه ها در هنگام قیامت آمده است به این شکل نیست که تو خیال می کنی که کوه ها جامد است ولی در واقع مسیَّر است، مانند این آیات: { وَسُیِّرَتِ الْجِبالُ فَكانَتْ سَراباً } (۲)، { یَوْمَ یَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ * وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوش } ،(۳) بلکه آنچه از آیات قیامت می فهمیم وضع پراکنده کوه ها در قیامت است.

ثالثاً: در ذیل آیه می فرماید: { صُنْعَ اللهِ الَّذِی أَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ } ؛ صنع الهی را ببینید که چطور همه چیز را متقن کرده است. تناسب ندارد که وقتی که کوه ها تبدیل به گرد و غبار شده است سخن از اتقان صنع الهی شود. پس معلوم می شود که آیه به مرحله آبادی مربوط است نه به مرحله خرابی».(۴)

در جواب می توان گفت:

۱- . سوره احزاب (۳۳) آیه ۳۳.

۲- . سوره انبیاء (۷۸) آیه ۲۰.

۳- . سوره قارعه (۱۰۱) آیات ۴ - ۵.

۴- . مجموعه آثار استاد شهید مطهری ۱۱ : ۵۷۳ - ۵۷۴.

اولاً: وحدت سیاق خود اصلی است که بیان کننده مراد متکلم می باشد. اگر متکلم خلاف آن را اراده کند نیاز به بیان دارد وگرنه، همان ظاهر مراد او خواهد بود.

ثانیاً: اینکه در برخی موارد در قرآن کریم وحدت سیاق مراعات نشده است، از روی حکمت است و دلیل خاص دارد. نظیر همان آیه تطهیر { إِنَّما یُرِیدُ اللهُ لِیُذْهِبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَیْتِ وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهِیرا }(۱) که مورد استشهاد شماست؛ چراکه روایات ذیل آیه - به علاوه قرائن لفظی موجود در خود آیه - بیانگر این است که این قسمت از آیه در مورد مطلب دیگری است. بر خلاف آیه محل بحث ما که نه قرائن لفظی بر خلاف سیاق داریم و نه روایتی. پس وحدت سیاق به قوت خود محفوظ است.

ثالثاً: آیات مربوط به قیامت با عبارت های مختلف حاکی از یک حقیقت است که همان متلاشی شدن کوه ها باشد. کوه هایی که مظهر قدرت، عظمت و صلابت است:

{ صُنْعَ اللهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ } ، در آن روز بسان ابرها یا پشم حلاجی شده یا سراب، پراکنده شده و متلاشی خواهند شد.

بنابراین سایر آیات مربوط به قیامت، ونیز عبارت { صُنْعَ اللهِ الَّذِی أَتْقَنَ کُلَّ شَیْءٍ } هیچ قرینیتی بر خلاف سیاق آیات محل بحث نمی تواند داشته باشد.

لذا حمل آیه بر خلاف سیاق - که نیازمند دلیل است و در محل بحث دلیلی بر آن نداریم - اگر در حد یک احتمال باشد، خیلی ایراد ندارد. اما اگر به طور احتمال نباشد، بلکه به طور حتم بگوییم که مراد آیه این است، کاری دور از تحقیق و خلاف ظاهر است، بلکه می تواند از مصادیق تفسیر به رأی باشد.

چنانچه صاحب تفسیر «المحیط الاعظم» جناب سید حیدر آملی - برخلاف سیاق - می نگارد:

لأنّ عندالعارف، الوجودالإضافی القائم بنفس الرحمان ومدد الوجود الحقیق ساعه فساعه فی معرض الزوال والفناء وقبول الوجود مثله، ومن هذا

۱- . سوره احزاب (۳۳) آیه ۳۳.

یصعب إدراکه، لأنّه فی غایه الخفاء، و إلی هذا أشار أیضا و قال: { وَتَرَی الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } ؛(۱)

در نزد عـارف، وجـود اضـافی - کـه قـائم بـه ذات خـدای رحمـان و فیض وجـود حقیقی اسـت - آن به آن در معرض زوال و نـابودی وقبول وجودی مثـل خودش (اضـافی و افاضـی) است. از همین جهت درک این مطلب سـخت است؛ چراکه در غـایت خفاست و نیز [خـدای تعالی] به همین مطلب اشاره کرده و فرموده است: «و کوه ها را می بینی، می پنداری که آنها بی حرکت اند و حال آنکه آنها ابرآسا می گذرند».

ملاصدرا در تفسیرش نیز می گوید:

أمـا الحرکه الـذاتیه له فهی حرکه جوهریّه، لهـا کسـائر الحرکات فاعل و قابل و مسافه و بـدایه و نهایه إلا انّ الحرکه فی الجوهر تخـالف غیرها فی أمر و هو إنّ مسافه هـذه الحرکه هی عین المتحرّک حقیقه و وجودا و غیره کمالا و نقصا بخلاف الحرکه فی سائر المقولات فإنّ المسافه فیها تباین ذات المتحرّک کما هو المقرّر عنـد العقلاء و نحن قد بیّنا صـحّه الحرکه فی مقوله الجوهر فی أسـفارنا ببیانات برهانیّه یضـطرّ أهل النظر علی الاعتراف بها. و الآیات القرآنیّه الداله علی هذه الحرکه و خصوصا ما للإنسان کثیره: منها فی باب حرکه الجواهر الأرضیه فی ذاتها کقوله تعالی:

{ وَتَرَی الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } ؛(۲)

۱- . تفسیر المحیط الأعظم ۳ : ۲۱۴.

۲- . تفسیر القرآن الکریم (صـدرا) ۱: ۱۱۲. و نیز در ج ۲، ص: ۱۸۹ - ۱۹۰ آمـده است: و قد حقّقنا فی موضـعه إن الجواهر الطبیعیّه المادّیه کلّها لازمه السیلان و التجدّد، غیر منفکّه عن الانتقال و الحدثان فی کلّ آن بحسب جوهرها و طبیعتها، کما فی قوله [تعـالی]: (وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب) . چنانچه ج ۷، ص: ۴۱۹ از همین تفسیر می خوانیم: و ما من جوهر عینّی له صوره وجودیّه إلاّ و له هـذا السـیر الحثیث إلی الحضـره الإلهیّه، و هو أبدا فی الانتقال من صوره إلی صوره و من طور إلی طور، حرکه رجوعیّه و سیرا استکمالیّا کما قال سبحانه: (وَتَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحاب...).

اما حرکت ذاتی او حرکتی جوهری است که برای آن حرکت - بسان دیگر حرکات - فاعل، قابل، مسافت، آغاز و نهایت است، تنها فرقی که دارد این است که حرکت در جوهر با دیگر حرکات در یک مورد فرق دارد و آن اینکه مسافت در حرکت جوهری، حقیقتا و وجودا عین متحرک است گرچه از لحاظ کمال و نقص غیر آن است. به خلاف دیگر حرکات که مسافت در آنها غیر از متحرک است و ما در اسفارمان صحت حرکت جوهری را با براهینی که اهل نظر ناگزیر از قبول آنند، بیان کردیم. و آیات قرآنی دال بر این حرکت - خصوصا نسبت به انسان - فراوان است: از آن جمله در باب حرکت جواهر زمینی در ذاتشان قول خدای تعالی است که می فرماید:

{ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ }.

چکیده بحث

در ارتباط با تفسیر آیه شریفه { وَتَرَى الْجِبَالَ... } اقوال زیر مطرح است:(۱)

الف) قول اکثر مفسران؛ و آن اینکه این آیه در ارتباط با واقعه قیامت است و حرکت کوه ها نشانه ای از آن می باشد.

مرحوم علامه طباطبائی دو قولِ دیگر را نقل می کنند:

ب) حمل آیه بر حرکت انتقالی زمین.

ج) قول مرحوم ملاصدرا وپیروانش؛ وآن اینکه آیه را بر حرکت جوهری حمل کنیم.

۱- . البته وجوه یا اقوال نادر دیگری هم گفته شده است. به عنوان نمونه، صاحب تفسیر «بیان السعاده فی مقامات العباده، ۳ : ۱۸۲» شش وجه و معنا برای آیه محل بحث بیان می کند.

البته دانستیم که سرسخت ترین مخالف این قول بوعلی است و مهمترین دلیل مخالفتش این است که:

در حرکت، باید موضوع ثابت باشد درحالی که در حرکت جوهری - که مجازاً حرکت گفته می شود - موضوع متغیر است و لذا حرکتی در کار نیست.

و این دو قول اخیر، در مجموع دارای سه اشکال است:

۱. با این دو نوع تفسیر، آیه مذکور از آیات قبل و بعدش بریده می گردد و از سیاق آنها خارج می شود.

۲. با این دو تفسیر، ارتباط صدر و ذیل خود آیه می گسلد.

۳. با تفسیر آیه بر حرکت جوهری تنظیر در آیه - که حرکت جبال را نظیر حرکت انتقالی ابرها به شمار آورد - بی معناست، ضمن اینکه این تفسیر مؤید وحیانی ندارد.

آیه شانزدهم: الْحَمْدُ للهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ

اشاره

جَاعِلِ الْمَلائِکَه رُسُلًا اُولِی أجْنِحَه مَّثْنَی

وَثُلاثَ وَرُبَاعَ یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ

إِنَّ اللهَ عَلَی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ } ؛

سپاس خدای را که پدید آورنده آسمان ها و زمین است

[خدایی که] فرشتگان را که دارای بال های دوگانه

و سه گانه و چهار گانه اند رسولان [خویش] ساخت،

در آفرینش هرچه بخواهد می افزاید،

همانا خدا بر هرچیزی تواناست.

سوره فاطر (۳۵) آیه ۱

وارسی و شرح

{ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ }

در تفسیر المیزان آمده است:

الفَطْر علی ما ذکره الراغب هو الشقّ طولاً، فإطلاق الفاطر علیه تعالی بعنایه استعاریه؛ کأنَّه شقّ العدم فأخرج من بطنه السموات والأرض.

فمحصّل معناه أنه موجد السموات والأرض إیجاداً ابتدائیاً، من غیر مثال سابق، فیقرب معناه من معنی البدیع والمبدع، والفرق بین الإبداع والفطر أنَّ العنایه فی الإبداع، متعلّقه بنفی المثال السابق وفی الفطر، بطرد العدم و إیجاد الشیء من رأسٍ، لا کالصانع الذی یؤلّف موادّ مختلفه فیظهر به صوره جدیده لم تکن؛(۱)

واژه «فَطْر» بنابرآنچه راغب آورده است، به معنای شکافتن از طرف طول است. اطلاق کلمه فاطر بر خدای متعال به عنایت استعاره ای می باشد؛ گویا خدا عدم را پاره کرد و از درون آن، آسمان ها و زمین را بیرون آورد.

بنابراین، حاصل معنای آیه این است که خدای متعال پدید آورنده آسمان ها و زمین از اساس (به نحو ایجاد ابتدایی و بدون نمونه پیشین) است. پس معنای فاطر نزدیک به معنای بدیع و مبدع می شود، با این تفاوت که در کلمه «ابداع» عنایت بر نبودن مثال سابق است، و در واژه «فطر» عنایت بر طرد عدم و بر

۱- . المیزان۱۷ :۶ .

ایجاد چیزی از اساس است، نه مانند سازنده ای که مواد مختلفی را با هم می آمیزد، و از آن صورت جدیدی که وجود نداشت، آشکار می سازد.

این سخن، کلامی آراسته و متقن است و مسئله حدوث عالم به معنای (لم یکن فکان) و ایجاد ابتدائی، به خوبی از آن استفاده می شود (که در مباحث گذشته جداگانه، تحت عنوانِ حدوث و قدم مطرح شد) .

اما مراد از { السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ } (آسمان ها و زمین) چیست؟

گفته اند مراد، مطلق موجودات و همه کائنات است. با ذکر معظم الأجزاء، همه اجزاء مجازاً اراده شده است؛ زیرا آفرینش آسمان ها و زمین گویای آن اند که غیر آنها را نیز خداوند پدید آورده است.

احتمال دیگر این است که مقصود، همان آسمان ها و زمین باشد.

از جهات حمد و ستایش پروردگار همین {فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ } بودن اوست و جهت دیگر فقره بعدی آیه است.

{ جَاعِلِ الْمَلائِکَه رُسُلًا }

خداوند خالق ملائکه است و آنها رسولانِ پروردگار و دست اندرکاران خلقت در امور تکوینی و تشریعی اند؛ تشریعی، یعنی برای پیامبران وحی می آورند و تکوینی، یعنی در خلق موجودات نقش دارند.

در آیات فراوانی رسالت فرشتگان در امور تشریعی و تکوینی بیان شده است؛ مانند:

{ حَتَّیَ إِذَا جَاء أَحَدَکُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا } ؛(۱)

هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، فرشتگان ما جانش بستانند.

{ إِنَّ رُسُلَنَا یَکْتُبُونَ مَا تَمْکُرُونَ } ؛(۲)

همانا، فرستادگان ما آنچه را نیرنگ می کنید، می نویسند.

۱- . سوره انعام (۶) آیه ۶۱ .

۲- . سوره یونس (۱۰) آیه ۲۱.

{ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُو أهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَه } ؛(۱)

و چون فرستادگان ما برای ابراهیم مژده آوردند، گفتند: ما اهل این شهر را هلاک خواهیم کرد.

این آیات امور تکوینی اند و در امور تشریعی هم که نقش آنان هویداست.

{ أُولِی أجْنِحَه }

این فرشتگان دارای بال هایی هستند، بعضی دو بال و بعضی سه بال و بعضی دیگر چهار بال، دارند.

{ یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ }

این جمله یا به این معناست که در خصوص فرشتگان و اختیاراتی که به آنها ارزانی شده است خداوند عنایات بیشتری دارد، و یا به طور کلی خدا در خلقت هرچه بخواهد، می افزاید.

در تفسیر المیزان می خوانیم:

والأجنحه، جمع جناح، وهو من الطائر بمنزله الید من الإنسان، یتوسَّل به إلی الصعود إلی الجوِّ والنزول منه،والانتقال من مکان إلی مکان بالطیران.

فوجود الملک مجهَّز بما یفعل به (نظیر ما یفعله الطائر بجناحه) فینتقل به من السماء إلی الأرض بأمر الله ویعرج به منها، إلیها و من أیِّ موضع إلی أیِّ موضع؛ وقد سمّاه القرآن جناحاً.

و لایستوجب ذلک إلاّ ترتُّب الغایه المطلوبه من الجناح علیه؛ وأما کونه من سنخ جناح غالب الطیر ذا ریش و زغب(۲) فلایستوجبه مجرد إطلاق اللفظ، کما لم یستوجبه فی نظائره کألفاظ العرش والکرسی واللوح والقلم

۱- . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۳۱.

۲- . الزَغَب: الشُعَیرات الصُفر علی ریش الفرخ (لسان العرب۱ : ۴۵۰) ؛ موی و پَرِ خُرد و زرد که در میان پر جوجه درآید.

وغیرها. وقوله: { أُولِی أَجْنِحَه مَثْنی وَثُلاثَ وَرُباعَ } صفه للملائکه، و مثنی و ثلاث و رباع ألفاظ داله علی تکرّر العدد أی اثنین اثنین و ثلاثه ثلاثه و أربعه أربعه کأنه قیل: جعل الملائکه بعضهم ذا جناحین، و بعضهم ذا ثلاثه أجنحه، و بعضهم ذا أربعه أجنحه.

و قوله: { یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ ما یَشاءُ } لایخلو من إشعار بحسب السیاق بأن منهم من یزید أجنحته علی أربعه.

و قوله: { إِنَّ اللّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ } تعلیل لجمیع ما تقدَّمه أو الجمله الأخیره والأول أظهر؛(۱)

وکلمه «اجنحه» جمع «جناح» است، که در پرندگان به منزله دست در انسان می ماند. پرندگان به وسیله آن پرواز می کنند، و به فضا می روند و برمی گردند، و از جایی به جای دیگر می روند.

وجود فرشتگان نیز مجهز به چیزی است که می توانند با آن کاری را بکنند که پرندگان آن کار را با بال خود انجام می دهند، پس ملائکه به وسیله آن، به امر خدا از آسمان به زمین می آیند و از زمین به آسمان بالا می روند و از جایی به جای دیگر نقل مکان می کنند. قرآن نام آن وسیله را «جناح» (بال) گذاشته.

این نامگذاری جز مترتب شدن نتیجه مطلوب از جناح را (که نقل و انتقال باشد) برای ملک موجب نمی شود، ولی اینکه جناح ملک، مانند جناح پرندگان دارای مو و پَر باشد، مجرد اطلاق لفظ جناح، آن را نمی رساند؛(۲) چنان که الفاظ دیگر (نظیر عرش و کرسی و لوح و قلم) مستلزم معانی معهود نمی باشند .

۱- . المیزان ۱۷: ۶ ۷ .

۲- . در روایات برای ملائکه، اثبات پَر شده است. از امام باقر علیه و آله و سلم روایت شده که فرمود: «إنَّ الملائکه لتزاحمنا علی تُکَأَتنا، و إنا لنأخذ من زغبهم، فنجعله سخاباً لأولادنا»؛ همانا ملائکه تجمع می کنند بر تکیه گاه مان و ما پر های کوچک آنها را بر می داریم و آن را برای اولادمان گردن بند قرار می دهیم (بحارالأنوار ۲۶: ۳۵۴) ، برای آگاهی بیشتر از این روایات، رجوع کنید به: خصال صدوق: ۶۷ ؛ مناقب ابن شهر آشوب۳ : ۱۶۲ ؛ تفسیر برهان۵ : ۲۰۰ ؛ دارالسلام۴ : ۱۳۰ ۱۳۶ ؛ در مباحث آتیه نیز به این روایات اشاره می شود.

جمله { أُولِی أَجْنِحَه مَثْنی وَثُلاثَ وَرُباعَ } صفت ملائکه است، و { مَثْنی وَثُلاثَ وَرُباعَ } الفاظی هستند که بر تکرار عدد دلالت دارند، یعنی دو تا دو تا و سه تا سه تا و چهار تا چهار تا، گویا خداوند بعضی از فرشتگان را، دو بال داده و بعضی را سه بال، و بعضی را چهار بال.

جمله { یَزِیدُ فِی الْخَلْقِ ما یَشاءُ } بر حسب سیاق، خالی از اشاره به این نکته نیست، که بعضی از ملائکه بیش از چهار بال هم دارند.

وجمله { إِنَّ اللهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ } یا تعلیل برای همه مطالب قبلی است، یا تنها تعلیل جمله اخیر می باشد، ولی احتمال اول روشن تر به نظر می رسد.

در آینده خواهیم دید که دیدگاه علامه درباره فرشتگان، با آیات و روایات تا چه حد سازگاری دارد.

اهمیت بحث فرشتگان

اشاره

واژه { الْمَلائِکَه } (فرشتگان) در چندین آیه مطرح شده است و در مواردی ایمان به ملائک، از مسائل اساسی به شمار می رود.

آیه اول

{ لَیْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَکُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَکِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْیَوْمِ الآخِرِ وَالْمَلآئِکَه وَالْکِتَابِ وَالنَّبِیِّینَ } ؛(۱)

نیکوکاری آن نیست که روی خود را سوی مشرق و مغرب بگردانید، بلکه نیکی آن است که کسی به خدا و روز بازپسین و فرشتگان و کتاب [آسمانی] و پیامبران ایمان آوَرَد.

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۷۷.

در این آیه، نیکی، ایمان به خدا و رستاخیز قیامت است و ایمان به ملائک نیز همسنگ این دو اصل بنیادین و اصل نبوت، به شمار می رود.

آیه دوم

{ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا اُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لانُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ } ؛(۱)

پیامبر به آنچه از جانب پروردگارش بر او نازل شد ایمان دارد، و مؤمنان همگی به خدا و فرشتگان و کتاب ها و فرستادگانش ایمان آوردند [و می گویند:] میان هیچ یک از فرستادگانِ خدا فرق نمی گذاریم.

آیه سوم

{ وَمَن يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيدًا } ؛(۲)

و هرکس به خدا و فرشتگان او و کتاب ها و پیامبرانش و روز بازپسین کفر ورزد در حقیقت دچار گمراهی دور [بی پایان و بدفرجام] شده است.(۳)

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲۸۵.

۲- . سوره نساء (۴) آیه ۱۳۶.

۳- . سیّد علی خان حسینی مدنی (در شرح صحیفه سجّادیه، در مورد ایمان به ملائک می نویسد: تبصره: الإیمان بالملائکه واجب قال تعالی: (آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا اُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَبِّهِ وَ الْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَ مَلآئِكَتِهِ) و روی عنه (حین سُئلَ عن الإیمان أنه قال: أن تؤمن بالله و ملائکته و رسله. الإیمان بالملائکه یتضمن معانی: أحدها التصدیق بوجودهم ... . الثانی انزالهم منازلهم و إثبات انهم عباد الله و خلقه کالأنس و الجنّ مأمورون مکلّفون لایقدرون إلاّ علی ما أقدرهم الله علیه، و انهم معصومون، و انَّ لذّتهم بذکر الله، و حیاتهم بمعرفته و طاعته، و الموت جایزٌ علیهم و لکن الله جعل لهم أمداً بعیداً، فلا یتوفّاهم حتی یبلغوه، و لا یُوصَفون بشیء یؤدّی وصفهم به إلی اشراکهم بالله تعالی، و لایُدعون آلههً کما دَعَتْهم الأوائل. الثالث الإعتراف بأنَّ منهم رسلاً یرسلهم الله إلی من یشاء من البشر، وقد یجوز أن یرسل بعضهم إلی بعض و یتبع ذلک، الإعترافُ بأنه منهم حمله العرش و منهم الصافّون ... فقد ورد القرآن بذلک کلّه أو بأکثره، و قد اشار سید العابدین علیه السلام إلی جمله من أنواعهم ... (ریاض السالکین۲ : ۱۰ – ۱۱) .

آیه چهارم

{ مَن کَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلآئِکَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِیلَ وَمِیکالَ فَإِنَّ اللهَ عَدُوٌّ لِلْکَافِرِینَ } ؛(۱)

هرکه دشمن خدا و فرشتگانش و فرستادگان او و جبرئیل و میکائیل باشد [بداند که] خدا یقیناً دشمن کافران است .

هر مسئله ای به نوبه خود و در سطح خودش اهمیت دارد. قرآن، مردم را سوی ایمان به ملائک فرامی خواند و بر آن به عنوان یک اصل اسلامی تأکید می ورزد. همین آدمی را برمی انگیزد تا درباره آنها شناخت بهتر به دست آورد و حقیقت آنها را (با تکیه بر متون دینی) وارسی کند و به راز تأکید بر ایمان به آنها پی ببرد.

ممکن است کسی بگوید این بحث بی فایده است؛ چراکه مجرد یا مادی بودن ملائک پیامد فاسدی درپی ندارد و دانستن این گونه مطالب، ضروری نیست و سود وزیانی را عاید نمی سازد.

پاسخ این است که:

اولاً: دانستن حق خودش موضوعیت دارد. وقتی در تعالیم وحی درباره ملائک مطالبی آمده است، باید آنها را وارسی نمود تا اشخاص به اشتباه نیفتند. از آنجا که این مسئله جزو عقاید اسلامی است باید صحیح را از نا صحیح بشناسیم.

ثانیاً: اصرار بر این مسئله (و موارد مشابه آن) برای این است که سخن وحی را پاس بداریم؛ یعنی وقتی وحی را پذیرفتیم و وحی، مطلبی را بیان کرد، باید به همان نحوی که

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۹۸.

وارد شده، معتقد باشیم مگر اینکه عقل یا نقلِ قطعی و صریح، آن را بر نتابد، وگرنه باید آنچه را قواعد ادبی و لغت گویاست، پذیرفت.

به عنوان نمونه در مانند { یَدُ اللهِ فَوْقَ أیْدِیهِمْ } ؛(۱) (دست خدا بالای دست های آنان است) بدون تردید مراد از { یَدُ } معنای لغوی آن (یعنی دست) نیست، بلکه معنای کنایی «قدرت» مراد است و همین معنای کنایی در لغت هم آمده است.

یا در مثل بحث معاد اگر مقصود خداوند، حشر ارواح می بود، به صراحت آن را بیان می داشت تا کفار و دیگران به اشکال تراشی نپردازند، اما خداوند می فرماید که همین عنصر خاکی مادی محشور می شود، قرآن می گوید:

{ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِیَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ یُحْیِی الْعِظَامَ وَهِیَ رَمِیمٌ * قُلْ یُحْیِیهَا الَّذِی أنشَأهَا أوَّلَ مَرَّه وَهُوَ بِکُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ } ؛(۲)

و برای ما مَثَلی آورد و آفرینش خود را از یاد برد، گفت: چه کسی این استخوان های پوسیده را زندگی می بخشد؟ بگو: همان کسی که نخستین بار آنها را پدید آورد، و اوست که به هر [گونه] آفرینشی داناست.

و نیز می فرماید:

{ لا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَامَه * وَلا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَه * أیَحْسَبُ الإنسَانُ ألَّن نَجْمَعَ عِظامَهُ * بَلَی قَادِرِینَ عَلَی أن نُّسَوِّیَ بَنَانَهُ } ؛(۳)

سوگند به روز رستاخیز، سوگند به وجدان سرزنشگر،آیا انسان می پندارد که هرگز ریزه استخوان هایش را گرد نخواهیم آورد؟! آری [بلکه] تواناییم که [خطوط] سر انگشتانش را بازسازی کنیم.

اگر قرار باشد هرکس طبق ذوق خود آیات قرآن را تأویل کند،همه چیز فرومی پاشد.

۱- . سوره فتح (۴۸) آیه ۱۰.

۲- . سوره یس (۳۶) آیه ۷۸ ۷۹.

۳- . سوره قیامت (۷۵) آیه ۱ ۴.

قرآنی که بایـد مایه وحـدت باشـد، به تفرقه افکنی دامن می زند و اختلافات را می گستراند. از این روست که تعالیم وحی، از تفسیر به رأی، پرهیز داده اند و آن را مایه هلاکت دانسته اند.

صفات ملائک در قرآن و روایات

در قرآن کریم، چگونگی خلق ملائکه نیامـده است، بلکه خصوصـیات و صـفاتی از آنها را ذکر می کنـد؛ ماننـد رفت و آمـد، صعود و نزول، توفّی و أخذ کردن، حمل، بسط ید، ورود و دخول، سجده و تسبیح، صافّات، مُقسّمات، زاجرات.(۱)

و اما روایات فراوانی درباره فرشـتگان هست. در این روایات، مطالب بسیار شگفت آوری را مثل اینکه: گاه فرشته ها از مگس کوچک ترند و گاه آن قدر بزرگ اند که سر در عرش و پا در فرش دارند،(۲) بالی را در مشرق و بال دیگر را در مغرب می گسترانند،(۳) میان گوش و چشمشان، فاصله چند صدساله پرواز یک پرنده است.(۴)

۱- . مراجعه شـود به: سوره بقره (۲) آیه ۲۴۸ ؛ سوره آل عمران (۳) آیه ۱۲۴ ۱۲۵ ؛ سوره أنعام (۶) آیه ۹۳ ؛ سوره أنفال (۸) آیه ۹ ؛ سوره رعـد (۱۳) آیه ۲۳ ؛ سوره نحـل (۱۶) آیه ۳۲ ؛ سوره حـجّ (۲۲) آیه ۷۵ ؛ سوره فرقـان (۲۵) آیه ۲۵ ؛ سوره زمر (۳۹) آیه ۷۵ ؛ سوره فصلت (۴۱) آیه ۳۰ ؛ سوره نجم (۵۳) آیه ۲۶ ؛ سوره حاقّه (۶۹) آیه ۱۷ ؛ سوره معارج (۷۰) آیه ۴ ؛ سوره نبأ (۷۸) آیه ۳۸ ؛ سوره فجر (۸۹) آیه ۲۲ ؛ سوره صافات (۳۷) آیه ۱ ۳ ؛ سوره ذاریات (۵۱) آیه ۴ ؛ سوره مرسلات (۷۷) آیه ۱ ۵ ؛ سوره نازعات (۷۹) آیه ۱ ۵ و... .

۲- بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۱ ۱۷۳؛ عـن أبی عبـدالله علیـه السـلام فی خبـر المعراج قـال النـبی صـلی الله علیـه و آله: ... و رأیت من العجائب التی خلق الله وصوّر علی ما أراده، دیکا رجلاه فی تخوم الأرضـین السابعه، و رأسه عنـد العرش، و هو ملک من ملائکه الله.

۳- . بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۳؛ قـال أمیرالمؤمنین علیه السـلام : إنَّ لله ملکـا فی صوره الـدیک الأملـح الأشـهب... له جناحان: جناح بالمشرق ، و جناح بالمغرب... .

۴- بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۴ ؛ قـال الصـادق علیه السـلام : ...إنَّ لله ملکـاً بعـد مـا بین شـحمه أذنه إلی عینیه، مسیـره خمس مائه عام خفقان الطیر... .

و همین طور توصیف شده اند به عروج و نزول و دخول و خروج و اینکه بعضی از آنها به عیادت بیماران شیعه می آیند و برای شیعه استغفار می کنند، در هنگام تشییع جنازه آنها حضور می یابند و هرکس به زیارت امیرالمؤمنین (علیه السلام) و ائمه معصومین (علیهم السلام) برود، در بازگشت او را تا منزل مشایعت می کنند، اگر مریض شود به عیادتش می روند و اگر بمیرد تا قبر، همراه اویند و برایش آمرزش می طلبند.(۱)

در تفسیر المیزان پس از نقل روایاتی در این زمینه، آمده است:

تکرّر ذکر الملائکه فی القرآن الکریم، و لم یذکر منهم بالتسمیه إلاّ جبریل ومیکال، وما عداهما مذکور بالوصف؛ کملک الموت والکرام الکاتبین والسفره الکرام البرره الرقیب والعتید وغیر ذلک.

والذی ذکره الله سبحانه فی کلامه وتشایعه الأحادیث السابقه من صفاتهم وأعمالهم هو:

أولاً: أنهم موجودات مکرّمون هم وسائط بینه تعالی وبین العالم المشهود، فما من حادثه أو واقعه صغیره أو کبیره إلا وللملائکه فیها شأن وعلیها ملک موکل أو ملائکه موکلون بحسب ما فیها من الجهه أو الجهات، ولیس لهم فی ذلک شأن إلا إجراء الأمر الإلهی فی مجراه أو تقریره فی مستقره، کما قال تعالی:

{ لایَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ } .(۲)

و ثانیاً: أنهم لایعصون الله فیما أمرهم به، فلیست لهم نفسیّه مستقلّه ذات إراده مستقلّه ترید شیئاً غیر ماأراد الله سبحانه فلایستقلّون بعمل و لایغیّرون أمراً حمّلهم الله إیّاه بتحریف أو زیاده أو نقصان قال تعالی:

۱- . امالی طوسی: ۲۱۴ ؛ بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۶؛ قال الصادق علیه السلام : من زار أمیرالمؤمنین علیه السلام عارفا بحقه، غیر متجبر و لا متکبر، ...و استقبلته الملائکه، فإذا انصرف شیّعته إلی منزله، فإن مرض عادوه، و إن مات تبعوه بالاستغفار إلی قبره.

۲- . سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۷.

{ لايَعْصُونَ اللهَ ما أمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ } .(۱)

و ثالثاً: أنَّ الملائکه علی کثرتهم علی مراتب مختلفه علوّاً و دنوّاً فبعضهم فوق بعض و بعضهم دون بعض، فمنهم آمر مطاع ومنهم مأمور مطیع لأمره، والآمر منهم آمر بأمر الله حامل له إلی المأمور، والمأمور مأمور بأمر الله مطیع له، فلیس لهم من أنفسهم شیء البتّه قال تعالی:

{ وَما مِنَّا إِلا لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ } (۲) وقال: { مُطاعٍ ثَمَّ أَمِینٍ } (۳) وقال: { قالُوا ماذا قالَ رَبُّکُمْ قالُوا الْحَقَّ } .(۴)

ورابعاً: أنهم غیرمغلوبین لأنهم إنما یعملون بأمر الله وإرادته { وَما کانَ اللهُ لِیُعْجِزَهُ مِنْ شَیْءٍ فِی السَّماواتِ وَلا فِی الأَرْضِ } (۵) وقد قال الله: { وَاللهُ غالِبٌ عَلی أمْرِهِ } (۶) و قال: { إِنَّ اللهَ بالِغُ أمْرِهِ } (۷) . (۸)

۱- . سوره تحریم (۶۶) آیه ۶ .

۲- . سوره صافات (۳۷) آیه ۱۶۴.

۳- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۲۱.

۴- . سوره سبأ (۳۴) آیه ۲۳.

۵- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۴۴.

۶- . سوره یوسف (۱۲) آیه ۲۱.

۷- . سوره طلاق (۶۵) آیه ۳.

۸- . المیزان۱۷ : ۱۲. در تفسیر نمونه نیز بحثی با عنوان «صفات ملائک در قرآن» ذکر شده است، و مجموع فرشتگان را این چنین بیان می کند: * فرشتگان موجوداتی عاقل و با شعورند و بندگان گرامی خدا هستند (بَلْ عِبَادٌ مُکْرَمُونَ) (انبیاء، ۲۶) . * آنها سر بر فرمان خدا دارند و هرگز معصیت او نمی کنند (لایَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأمْرِهِ یَعْمَلُونَ) (انبیاء، ۲۷) . * آنها وظائف مهم و بسیار متنوعی از سوی خداوند بر عهده دارند... . * آنها پیوسته مشغول تسبیح و تقدیس خداوند هستند... . * با این حال انسان به حسب استعداد تکامل از آنها، برتر و والاتر است... . * آنها گاه به صورت انسان در می آیند و بر أنبیاء و حتی غیر انبیاء ظاهر می شوند... . * از روایات اسلامی استفاده می شود که تعداد آنها به قدری زیاد است که به هیچ وجه قابل مقایسه با انسان نیست... . * آنها نه غذا می خورند و نه آب می نوشند و نه ازدواج دارند... . * آنها نه خواب دارند، نه سستی و غفلت... . * آنها مقامات مختلف و مراتب متفاوت دارند... (تفسیر نمونه۱۷ : ۱۷۳) .

در قرآن کریم مکرر کلمه ملائکه ذکر شـده، ولی نام هیچ یک از آنان برده نشده مگر جبرئیل و میکائیل و بقیه ملائکه با ذکر اوصافشان یاد شـده انـد؛ ماننـد: ملک الموت و کرام الکاتبین و سـفره الکرام البرره و رقیب و عتید و غیر اینها. صـفات و اعمال ملائکه که در کلام خدا و در احادیث سابق ذکر شده اند، عبارت اند از:

یک: ملائکه موجوداتی هسـتند شـریف و مکرم، که واسـطه هایی بین خـدای تعالی و این عالم محسوس هسـتند، به طوری که هیچ حادثه ای از حوادث و هیچ واقعه کوچک یا بزرگی نیست، مگر آنکه ملائکه در آن دخالتی دارند، و یک یا چند فرشته، موکل و مامور آننـد، اگر آن حادثه فقط یک جنبه داشـته باشـد یک فرشـته، و اگر چنـد جنبه داشـته باشد چند ملک موکل بر آنند.

و دخالتی که دارنـد تنها این است که امر الهی را در مجرایش به جریان اندازنـد، و آن را در مسـیرش قرار دهنـد، هم چنان که قرآن در این باره می فرماید:

{ لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ } ؛ هرگز در سخن بر او پیشی نمی گیرند و (پیوسته) به فرمان او عمل می کنند.

دو: ملائکه خـدا را در آنچه به آنها امر می کنـد عصـیان نمی کننـد، از این رو، آنها نفسـی مسـتقل ندارنـد، و دارای اراده ای مستقل نیستند که بتوانند غیر از آنچه که

خدا اراده کرده اراده کنند، پس ملائکه در هیچ کاری استقلال ندارند، و هیچ دستوری را که خدا به ایشان تحمیل کند تحریف نمی کنند، و کم و زیادش نمی سازند، هم چنان که فرمود:

{ لايَعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ ما يُؤْمَرُونَ } ؛ هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی کنند و آنچه را فرمان داده شده اند (به طور کامل) اجرا می نمایند.

سه: ملائکه با همه کثرتی که دارند، دارای مراتب مختلف اند در بلندی و پایینی بعضی بالاتر از بعضی و برخی پایین ترند، و جمعی نسبت به ما دون خود آمر و مطاع اند، و برخی دیگر مأمور و مطیع آنان، و آنکه آمر است به امر خدا امر می کند، و حامل امر خدا به سوی مأمورین است، و مامورین هم به دستور خدا،مأمور و مطیع آمرند، در نتیجه ملائکه هرگز از ناحیه خود اختیاری ندارند، هم چنان که قرآن کریم فرموده:

{ وَما مِنّا إِلاّ لَهُ مَقامٌ مَعْلُومٌ } ؛ و هیچ یک از ما نیست جز آنکه مقام معلومی دارد، و نیز فرموده:

{ مُطاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ } ؛ در آسمان ها مورد اطاعت [فرشتگان] و امین است، و نیز فرموده:

{ قالُوا ماذا قالَ رَبُّكُمْ قالُوا الْحَقَّ } ؛ می گویند: «پروردگارتان چه فرمود؟» می گویند: «حقیقت».

چهار: ملائکه از آنجا که هرچه می کنند به امر خدا می کنند، هرگز شکست نمی خورند، به شهادت اینکه فرمود:

{ وَما كانَ اللّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الأَرْضِ } ؛ و هیچ چیز، نه در آسمان ها و نه در زمین، خدا را درمانده نکرده است، و از سوی دیگر فرمود:

{ وَاللّهُ غالِبٌ عَلى أَمْرِهِ } ؛ و خدا بر کار خویش چیره است، و نیز فرمود:

{ إِنَّ اللّهَ بالِغُ أَمْرِهِ } ؛ خداوند فرمان خود را به انجام می رساند.

مجرد یا مادی

این چهار نکته جای سخن ندارد، لیکن علامه در ادامه مطلبی را به عنوان نتیجه و تفریع بر این مقدمات مطرح می کند و بحث تجرد ملائکه را پیش می کشد.

متنِ عبارت ایشان در المیزان این چنین است:

ومن هنا یظهر أنَّ الملائکه موجودات منزّهه فی وجودهم عن المادّه الجسمانیه التی هی فی معرض الزوال و الفساد و التغیّر، و من شأنها الاستکمال التدریجی الذی تتوّجه به إلی غایتها، و ربَّما صادفت الموانع والآفات فحرمت الغایه وبطلت دون البلوغ إلیها؛(۱)

از اینجا روشن می شود که ملائکه موجوداتی هستند که در وجودشان منزه از ماده جسمانی اند، چون ماده جسمانی در معرض زوال و فساد و تغییر است، و نیز کمال در ماده تدریجی است، از مبدأ سیر حرکت می کند تا به تدریج به غایت کمال برسد، و چه بسا در بین راه به موانع و آفاتی برخورد کند و قبل از رسیدن به حد کمالش از بین برود، ولی ملائکه این طور نیستند.

برای روشن شدن بحث ابتداء باید معنای ماده و مادی را در مقابل تجرُّد، وارسی کنیم:

در مورد ماده تعاریف مختلفی ذکر کرده اند:

۱. در علوم تجربی ماده در برابر نیرو و انرژی به کار می رود. تبدیل ماده به انرژی و به عکس، از همین مقوله است؛ لذا گاهی ماده به انرژی متراکم تعریف می شود.

همچنین در تعریف ماده گفته اند: عین خارجی که به حواس ظاهری درک می شود.

توضیح: فیلسوف الهی برای غیرمادّه نیز تحقق خارجی قائل است، ولی فلاسفه مادی می گویند: غیر ماده هیچ چیز دیگری وجود ندارد؛ لذا قید (مُدرَک به حواس) را افزوده اند.

این معنا، مورد بحث ما نیست. مقصود از ماده در اینجا اصطلاح فلسفی آن است.

۱- . المیزان۱۷ : ۱۳.

۲. در اصطلاح فلسفه، مادّه دو معنا دارد:

الف) گاهی مادّه در مقابل صورت به کار می رود و مراد از آن هیولای اُولی یا مادّه اولی است. بعضی معتقدند که جسم مرکب از قابلیت اتصال و انفصال است که نام آن هیولی است و فعلیت و تحققی ندارد، بلکه تحققش به صورت است و از اجتماع هیولی و صورت، جسم پدید می آید که دارای ابعاد سه گانه عرض و طول و عمق است.

توضیح: در اجسام یک جهت اشتراک وجود دارد؛ مثلاً یک پرتقال، یک سیب تقسیم و تجزیه می شود (همین طور خاک و آب و غیره) از این مطلب جمعی از فلاسفه خواسته اند اثبات کنند که چیزی به نام هیولی و ماده اولی وجود دارد، که همان قابلیت تقسیم و تشکُّل به شکل های مختلف است، ولی تحقق و فعلیت مستقل ندارد، بلکه وقتی قرین صورت می شود تحقق پیدا می کند. مثلِ صورت سیب بودن که از جسمِ سیب تشکیل می شود و مراد از صورت، همان تشکل سیب است (یعنی در مقابل پرتقال و آب و اشیای دیگر) نه شکل به معنای هیئت کروی، مستطیل یا مثلث و امثال آن.

پس گاهی ماده در مقابل صورت به کار می رود که خود فعلیت ندارد و از مجموع ماده و صورت به جسم تعبیر می شود.

جسم چیزی است که از جهت عرض و طول و عمق قابل انقسام است و طبعاً قابل اتصال و انفصال و دارای وزن و شکل می باشد.(۱)

۱-. جسم به صورت های مختلفی تعریف شده که مشهورترین آنها نزد فلاسفه: جوهری است دارای ابعاد سه گانه (طول، عرض، ضخامت) و با دقت بیشتری گفته شده: جوهری است که بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض کرد به گونه ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه گانه حاصل می شود، قائمه باشند و تعبیر فرض کردن را از این جهت اضافه کرده اند که شامل مانند کُره هم بشود با اینکه در کُره چنین خطوطی بالفعل وجود ندارد اما می توان در درون آن چنین خطوطی را فرض کرد؛ چنان که می توان با بریدن آن، خطوط مزبور را به وجود آورد... به هر حال روشن ترین ویژگی جسم، امتداد آن در سه جهت است و این ویژگی لوازمی دارد، از جمله آنها اینکه عقلاً در سه جهت تا بی نهایت، قابل انقسام است. دیگر آنکه: مکان دار است، ولی نه به این معنی که مکان، فضائی است مستقل از اجسام که به وسیله آنها پر می شود، بلکه به معنایی که در توضیح مکان ذکر کرده اند. سوم آنکه: چنین موجودی طبعاً قابل اشاره حسی هم خواهد بود و سرانجام موجود جسمانی دارای امتداد چهارمی است که از آن به (زمان) تعبیر می شود... و اما جسمانیات و امور مادی به معنای خاص (که شامل خود جسم و ماده نشود) عبارتند از توابع وجود اقسام و به دیگر سخن، اموری که به طور مستقل از اجسام تحقق نمی یابند و مهم ترین ویژگی آنها این است که به تبع جسم، قابل انقسام خواهند بود... با توجه به ویژگی های اجسام و جسمانیات می توان مقابلات آنها را به عنوان ویژگی های مجردات قلمداد کرد؛ یعنی موجود مجرد نه انقسام پذیر است و نه مکان و زمان دارد. (آموزش فلسفه۲ : ۱۳۴، با اندکی تصرف و تلخیص) ، و رجوع کنید به، نهایه الحکمه: ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۰ و فرهنگ علوم عقلی: ۱۹۲.

ب) و گاه مراد از ماده جوهری است که از آن جوهری دیگر به وجود می آیـد یا محل پیدایش اَعراض می گردد که از آن به مادّه آن جوهر تعبیر می شود؛ مثلاً هیزم بعد از سوختن به خاکستر تبدیل می شود، هیزم ماده خاکستر است، یا جسم رنگین که محل برای عروض رنگ است که از این هم به ماده تعبیر می شود.(۱)

۱- . مادّه که در لغت به معنای مدد کننده و امتداد دهنده است، در اصطلاح علوم به چند معنی به کار می رود: یک: منطقین: کیفیت واقعی نسبت بین موضوع و محمول قضیه (ضرورت، امکـان، امتنـاع) را مادّه قضیه می نامنـد. دو: نیز به قضایایی که قیاس از آنهـا تشکیل می شود، صرف نظر از شکل و هیئت ترکیبی آنهـا، مـادّه قیـاس می گوینـد. سه: در فیزیـک، مـاده به موجودی گفته می شود که دارای صفات خاصی از قبیل جرم، جذب و دفع، اصطکاک پـذیری و ... باشد و آن را در مقابل نیرو و انرژی به کار می برند. چهار: در فلسفه، ماده به موجودی گفته می شود که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد؛ چنانچه خاک، زمینه پیدایش گیاهان و جانوران است و از این روی، معنای فلسفی این کلمه متضـمن معنای اضافه و نسبت و نزدیک به معنای واژه «مایه» در زبان فارسی است. فلاسفه، نخستین مایه همه موجودات جسمانی را (مادّه المواد) یا «هیولای اولی» می نامنـد و درباره حقیقت آن اختلاف دارند، و ارسطوئیان معتقدند که هیولای اولی هیچ گونه فعلیتی از خودش ندارد و حقیقت آن چیزی جز قوه و استعداد برای فعلیّت های جسمانی نیست. حاصل آنکه: واژه مادی در اصطلاح فلاسفه در مورد اشیائی به کار می رود که نسبتی با ماده جهان داشته، موجودیت آنها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد، و گاهی به معنای عام تری به کار می رود که شامـل خود ماده هم می شود و از نظر استعمال، تقریباً مساوی با کلمه «جسمانی» است (آموزش فلسفه۲ : ۱۳۳) .
بر اجزاء وجودی و ترکیب کننـده و به وجود آورنـده هر چیزی ماده گویند، مانند چوب و آهن و غیره که ماده تخت اند، گاه ماده گویند و هیولای اولای أجسام را می خواهند که در تمام أجسام هست و محل توارد و تعاقب صور است (فرهنگ معارف اسلامی۳ : ۱۶۵۴) . بـاری، بـا مراجعه به برخی کتب فلسفی و تفسیری می تـوان صفات مجردات را این چنین بیـان کرد: * مجرّدات در معرض زوال و فساد و تغیّر نیستند؛ زیرا اینها از صفات ماده جسمانیه است (المیزان۱۷: ۱۳) . * مجرّدات، استکمال تدریجی ندارند و این استکمال تدریجی در جسمانیّات وجود دارد و به جهت وجود آن، به طرف غایت خود در حرکت است و چه بسا در بعضی از مواقع موانع و آفات از رسیدن او به این غـایت جلوگیری می کننـد (المیزان۱۷: ۱۳) . * مجرّد، اولین صـادر از ذات حق متعـال است (نهایه الحکمه: ۳۸۱) . * مجرّد، علت حقیقی انواع طبیعی است (نهـایه الحکمه: ۳۸۳) . * نوع مجرّد، تکثر ندارد و منحصر به فرد می باشد (نهایه الحکمه: ۳۰۸) . * نسبت مجرّد، به تمام افراد مادی که آنها را از قوّه به فعل می رسانـد، مسـاوی است (نهایه الحکمه: ۳۸۴ ۳۸۳) . * در مجرّدات، تزاحم و تمـانع وجود نـدارد (نهـایه الحکمه: ۳۸۸) . * مجرّد، انقسام پذیر نیست و مکان و زمان ندارد (آموزش فلسفه۲: ۱۳۵) . * حدوث، مشروط به مادّه است و مجرّدات، حادث حقیقی نیستند (موسوعه مصطلحات الفلسفه عندالعرب: ۷۷۳) .

و آنچه مقصود است، همان جسم است (یعنی اصطلاح اول فلسفی) به همین معنا آیا ملائکه جسم و ماده انـد یا مجرد از ماده اند؟

بـا معلوم شـدن مفهوم مـادی، معنای مجرد نیز واضـح است؛ یعنی آنچه صـفات ماده را نـدارد و قابل تقسـیم به عرض و طول و عمق نیست.

این معنا از عبارت المیزان نیز مشخص می شود که می گوید:

ومن هنـا یظهر أن الملاـئکه موجودات منزّهه فی وجودهم عن المادّه الجسـمانیه، التی هی فی معرض الزوال و الفساد و التغیر، و من شأنها الاستکمال التدریجی الذی تتوجّه به إلی غایتها.(۱)

نقد و وارسی

۱. اینکه ایشان می فرماید: «ومن هنا یظهر» وجهی ندارد؛ زیرا ایشان فقط چهار مقدمه ذکر کرده اند که مفاد آنها این است:

●الملائکه موجودات مکرمون و هم وسائط بینه تعالی و بین العالم المشـهود؛ فرشـتگان موجودات گرامی اند و میانِ خدا و این عالَم، واسطه می باشند.

●لایعصون الله فی ما أمرهم؛ فرشتگان، عصیان نمی ورزند و آنچه را خدا امر کند فرمان می برند.

●هم علی کثرتهم علی مراتب مختلفه؛ با اینکه فراوان اند، دارای مراتب مختلف اند.

●أنَّهُم غیر مغلوبین؛ فرشتگان شکست ناپذیرند.

شیء جسـمانی، یعنی قابـل تغییر کـه امکـان تکامـل تـدریجی برای او هست. غـالب بـودن و معصیت نکردن و دارای مقامـات مختلف بودن، با جسمیّت نیز سازگار است. پس این صفات، نمی تواند دلیل بر تجرّد باشد.

۲. ظاهر صفات و خصوصیات ملائکه در قرآن و روایات، جسمانی بودن آنهاست.

۱- . المیزان۱۷ : ۱۳.

برای آنها عروج و نزول و صفّ کشیدن و صفات فراوانی که گذشت ذکر شده است؛ اینکه دارای اشکال مختلف می باشند و دو بـال و سه بـال و چهار بال انـد، در جسـمانی بودن ظهور دارد، اما نه جسـمی مثل سـنگ، بلکه نور و بوی گُل هم در کمال لطافت جسم است،(۱) تا جسم می گوئیم، بدان معنا نیست که مثل دیوار یا آهن می باشد، بلکه اجسام لطیف (مثل نور، برق و هوا) هم وجود دارد.

رفت و آمد و سایر صفات، از ویژگی های جسم است البته تا خدا نخواهد جسم آنان نمی پوسد، ولی ذاتشان طوری نیست که قابل فساد نباشد.

از جمله احـادیثی که دلالـت روشـنی بر جسـمانی بودن ملائکه دارد حـدیثی است که در بحارالأنوار حضـرت عسـکری (علیه السلام) از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که فرمود:

والملَک لاتشاهـده حواسـکم لأنّه من جنس هـذا الهواء، لاعیان منه، و لو شاهـدتموه بأن یزداد فی قوی أبصارکم لقلتم ما هـذا ملکاً بل هذا بشرٌ.(۲)

دلالت این روایت در عـدم تجرّد بسیار روشن است، می فرمایـد: شـما با این خلقتی که داریـد نمی توانیـد ملائکه را با حواسّ ظاهری خود حس کنید.

چنـان که هـوا وجود دارد، ولی مـا آن طوری که دیوار را می بینم، نمی توانیم به هوا چشم بـدوزیم. هوا جسم و دارای مقـدار است و در عین حال مشهود به حواس ما نیست.

تعبیر بعدی این حدیث نیز دلالت بر جسـمانیت دارد، می فرماید: اگر خدا به چشـمان شـما قدرتی بدهد که بتوانید فرشته ها را ببینید، نمی گوئیدکه این ملک است، بلکه می گوئید این بشر است.

۱- . چنانچه در تفسـیر نمونه نیز از بعـد از ذکر صـفات ملائکه در قرآن و حـدیث، آمده است: بدون شک با این اوصاف نمی تواننـد از این ماده کثیف عنصـری باشـند، ولی مانعی نـدارد که از اجسام لطیفی آفریـده شـده باشـند، اجسامی مافوق این ماده معمولی که مـا بـا آن آشـنا هستیم. اثبات «تجرد مطلق» برای فرشـتگان حتی از زمان و مکان و اجزاء کار آسانی نیست (تفسـیر نمونه۱۸ : ۱۷۶) .

۲- . تفسیر منسوب به امام حسن عسکری (: ۵۰۵ ؛ الإحتجاج۱ : ۳۱ ؛ بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۱ (و جلد۹ ، ص۲۷۲) .

ظاهر آیات و روایات، به روشنی بر جسمانی بودن ملائک دلالت دارد ولی اگر بر خلاف این ظهور، ادلّه عقلی قطعی بیّن (نه مسائل اختلافی و آنها که تنها دارای شکل و صورت استدلال عقلی اند) داشته باشیم، باید مستفاد از روایات و آیات را توجیه کنیم.

ادعای ما این است که چنین چیزی درتعالیم وحی نیست و هرکجا که چنین مخالفت صریحی باشد، خود وحی قبل از همه و بهتر از آنها آن را توجیه و معنا می کند.

پس هر مطلبی از مطالب وحی که به صورت نص باشد یا ظهور واضحی از آن به دست آید مثل همین آیه شریفه نمی توان آن را رها ساخت مگر هنگامی که مخالف عقل سلیم باشد؛ زیرا وحی را با همین عقل سلیم پذیرفته ایم.

بر این مطلب بزرگان تأکید داشته اند. علامه محمدجواد مغنیه (رحمه الله) که از مشاهیر علما به شمار می رود، در التفسیر المبین بیان می دارد:

و معنی هذا، أنَّ للملائکه اجساماً و لیسوا مجرّد أرواح، لأنّ لهم أجنحه، و الفرق أنّ للطیر جناحین و بعض الملائکه لهم أکثر من ذلک، و نحن علی یقین من هذا؛ لأنَّنا عبیدٌ لظاهر النصّ إلاّ أن یتعارض مع العقل و الواقع فنلجأ إلی تأویل الظاهر بما یتّفق معهما علی أساس المحافظه علی قوانین اللِغه؛(۱)

معنای این آیه (آیه مورد بحث) این است که ملائکه دارای اجسامی هستند و تنها ارواح نمی باشند؛ زیراکه بال دارند و فرق بین ملائکه و پرندگان این است که پرندگان دارای دو بال هستند و بعضی ملائکه بیشتر از دو بال دارند و این مطلب برای ما یقینی است؛ زیرا ما تابع ظهور نصّ هستیم مگر اینکه با عقل و واقع تعارض داشته باشد که در این هنگام بر اساس محافظت بر قوانین لغت، به تأویلی که با عقل و واقع موافق باشد، پناه می بریم.

۱- . تفسیر المبین: ۵۷۱ ؛ ایشان همین مضمون را در (تفسیر الکاشف۶: ۲۷۶) نیز آورده است.

تأویل هم بایـد به نحوی باشـد که به عبارت نزدیک تر، و با قواعـد ادبی سازگار باشد، نه مثل تأویل های ابن عربی و قیصـری که توجیهات شان برخلاف اساس لغت، بلکه اختراع معنای ضد لغت است.

مثلًا در آیه شریفه { وَلاتَزِدِ الظَّالِمِینَ إِلاَّ ضَلالاً } (۱) ایشان می گوید: «الف و لام» { الظَّالِمِینَ } الف و لام عهد است و به آیه { فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ } (۲) ارتباط می یابـد. در این سه گروه، بهترین آنها { ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ } است؛ زیرا با نفسش درافتاد و فانی فی الله شد

و اما { مُقْتَصِدٌ } یعنی فانی در صـفات و { سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ } از همه پایین تر است؛ زیرا سـرگرم کارهای خوب شده و خدا را از یاد برده است.(۳)

و حال آنکه در روایات ائمه معصومین (علیهم السلام) وارده شده که فرموده اند:

السابق بالخیرات: الإمام، والمقتصد: العارف للإمام، والظالم لنفسه: الذی لایعرف الإمام.(۴)

پیشتاز در خیرات، امام است و میانه رو، عارف به امام و ستمکار به خود، کسی است که امام را نشناسد.

با توجه به این روایت، چگونه می توان گفت که گروه { سَابِقٌ بِالْخَیْرَاتِ } بدترین و پست ترین گروه اند؟!

این توجیهات، خلاف اساس لغت و بر خلاف ظواهر و نصوص است.

۱- . سوره نوح (۷۱) آیه ۲۴.

۲- . سوره فاطر (۳۵) آیه ۳۲.

۳- . شرح فصوص الحکم (قیصری) : ۵۲۶.

۴- . کـافی ۱: ۲۱۴، حدیث: ۱؛ بحارالأنوار ۲۳: ۲۲۳؛ علامـه طباطبـائی - رحمه الله علیه - می فرمایـد: و اعلم أن الروایات من طرق الشیعه عن ائمه اهل البیت علیهم السلام فی کون الآیه خاصه بولد فاطمه کثیره جداً (المیزان۱۷: ۵۰) .

تمثل یا تشکّل

علامه طباطبایی (رحمه الله) در ادامه (در جواب این إشکال که مبنای تجرد ملائکه ، با ظاهر این همه آیات و روایات که دلالت بر جسمانی بودن آنها دارد، سازگار نیست) می گوید: اگر کسی بگوید در روایات متواتره وارد شده است که این فرشته ها دارای شکل های مختلف اند و از قرآن نیز استفاده می شود که بال های متعدد دارند { مَثْنی وَثُلاثَ وَرُباعَ } اینها همه ظهور کامل در جسمیت و مقداری بودن دارد!

در جواب می گوئیم: اینها تمثل است؛ یعنی در چشم بیننده، به صورت های مختلف و گوناگون ظاهر می شوند، ولی در واقع این طور نیست.

عبارت تفسیر المیزان چنین است:

ومن هنا یظهر أنّ ما ورد فی الروایات من صور الملائکه وأشکالهم وهیآتهم الجسمانیه... أنّما هو بیان تمثلاتهم و ظهوراتهم للواصفین من الأنبیاء والأئمه (علیهم السلام) ولیس من التصور والتشکّل فی شیء.

ففرقٌ بین التمثّل والتشکّل؛ فتمثل الملک إنساناً هو ظهوره لمن یشاهده فی صوره الإنسان فهو فی ظرف المشاهده والإدراک ذوصوره الإنسان وشکله و فی نفسه والخارج من ظرف الإدراک ملک ذوصوره ملکیه.

وهذا بخلاف التشکل والتصوُّر، فإنه لوتشکل بشکل الإنسان وتصور بصورته، صار إنسانا فی نفسه من غیر فرق بین ظرف الإدراک والخارج عنه؛ فهو إنسان فی العین والذهن معاً؛ وقد تقدم کلام فی معنی التمثل فی تفسیر سوره مریم.(۱)

چکیده کلام علامه این است که: این اَشکال و صُوَر، تمثُّل است؛ یعنی به چشم بیننده این طور به نظر می رسد و در حقیقت به این گونه نیست، در مقابل «تشکُّل» که صورت خارجی آن هم، همان است که دیده شود. علامه، در سوره مریم در ذیل آیه:

۱- . المیزان۱۷ : ۱۳.

{ فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا } (۱) همین بحث را می آورد.(۲)

در مواردی که تمثُّل استعمال شده است گاهی «تمثُّل» تمثل شیء خارجی نیست، بلکه خود آن چیز متمثل آفریده شده است. وقتی کسی یک باغ یا کاخی را در خواب می بیند، آن باغ یا کاخ، برای او تمثّل می یابد و هرگز وجود خارجی ندارد یا جریانی که در آینده اتفاق می افتد، و در خواب به فردی نشان داده می شود که باز هم شیء خارجی وجود ندارد. وگاهی مقصود از تمثُّل از باب تمثُّل دنیا برای امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به صورت کذائی است؛ یعنی اگر قرار بود دنیا تحقق خارجی پیدا کند، شکل آن به این صورت است، نه اینکه دنیا یک شکلی دارد و حضرت آن را به این صورت دیده اند.

اینکه اموال و اولاد انسان در عالم قبر تمثُّل می یابند، به همین معناست؛ یعنی اگر قرار باشد که شکلی داشته باشد تا حقیقتی را به انسان بفهماند، این طور می شد.

اما در مورد ملائک این گونه نیست که وقتی به صورت بشر ظاهر شوند، حقیقت آنها نیز به بشر تبدیل شود، بلکه اصل فرشته بودن آنها از بین نمی رود. شیء اگر به صور مختلف درآید همان شیء است.

۱- . سوره مریم (۱۹) آیه ۱۷.

۲- . و الآیات التالیه التی یعرّف فیها جبریل نفسه لمریم، خیر شاهد انّه کان حال تمثّله لها فی صوره بشر باقیاً علی ملکیته و لم یصر بذلک بشراً، و إنما ظهر فی صوره بشر و لیس ببشر، بل ملک؛ و انما کانت مریم تراها فی صوره بشر. فمعنی تمثّله لها کذلک ظهوره لها فی صوره بشر و لیس علیها فی نفسه؛ بمعنی أنّه کان فی ظرف إدراکها علی صوره بشر، و هو فی الخارج عن ادراکها علی خلاف ذلک. و هذا هو الذی ینطبق علی معنی التمثّل اللغوی؛ فانّ معنی تمثّل شیء لشیءٍ فی صوره کذا، هو تصّوره عنده بصورته و هو هو، لا صیروره الشیء شیئاً آخر. فتمثّل الملک بشراً هو ظهوره لمن یشاهده فی صوره الانسان لا صیروره الملک انساناً، و لو کان التمثّل واقعاً فی نفسه و فی الخارج عن ظرف الادراک، کان من قبیل صیروره الشیء شیئاً آخر و انقلابه إلیه، لا بمعنی ظهوره له کذلک (المیزان۱۴: ۳۶).

اگر این چنین بخواهیم بین تشکل و تمثل فرق بگذاریم اشکالی ندارد و گرنه تشکل و تمثُّل و تصوُّر عام است، اعمّ از اینکه حقیقتش تغییر یابد یا عوض نشود و یک شیء به اَشکال مختلف درآید؛ مثل «موم» که گاهی درخت می شود و گاهی به صورت انسان در می آید ولی حقیقت آن، همان موم است و نوعیت آن تغییر نمی یابد.

در ما نحن فیه نیز وقتی ملک به صورت بشر متمثل شود تبدیل به حیوان ناطق نمی گردد، بلکه شکل و صورت او تغییر می کند؛ زیرا یک شیء به صورت های مختلف می تواند در آید.

بنابراین، تمثل، هم این مورد و هم موارد دیگر را در بر می گیرد. اینکه ملائک به اَشکال مختلف درآیند إشکال عقلی ندارد و لازمه اش تغییر حقیقت آنها نیست.

پس با توجه به معنای تمثل که معنای عامّی دارد دلیل مرحوم علامه در توجیه و تأویل آیات و روایات، تام و کامل نیست و اشکال عدم سازگاری ظاهر آیات و روایات که دلالت بر جسمانی بودن ملائک دارد با مبنای تجرد ملائکه، به قوت خود باقی می ماند.

اجماع در مسئله

علامه در تتمه کلام خود می نگارد:

وأمّا ما شاع فی الألسُن أن الملک جسم لطیف یتشکّل بأشکال مختلفه إلاّ الکلب والخنزیر، والجنُّ جسم لطیف یتشکّل بأشکال مختلفه حتی الکلب والخنزیر فَمِمّا لا دلیل علیه من عقل ولا نقل من کتاب أو سنّه معتبره وأمّا ما ادّعاه بعضهم من إجماع المسلمین علی ذلک فمضافاً إلی منعه، لا دلیل علی حجیته فی أمثال هذه المسائل الاعتقادّیه؛(۱)

و اما آنچه که بر سر زبان ها شایع شده که: «مَلَک، جسمی است لطیف که به هر شکلی درمی آید جز به شکل سگ و خوک، و جن، جسمی است لطیف که به هر شکلی درمی آید حتی شکل سگ و خوک» مطلبی است که هیچ دلیلی

۱- . المیزان ۱۷: ۱۳.

بر آن نیست، نه از عقل و نه از نقل[1] (از کتاب یا از سنت معتبره) و اینکه بعضی

۱- . از جهت عقل، گرچه دلیلی بر آن اقامه نشده است، ولی نفی آن نیز دلیل عقلی ندارد و چنانچه خود علامه در مورد جزئیات معاد (مسئله خلود) بیان می دارد که در این گونه امور، تنها منبع وحی است: «إنّ الإستدلال علی خصوصیات ماجاء به الشرع فی المعاد بالمقدمات الکلیه العقلیه، غیرمقدور لنا، لأنَّ العقل لاینال الجزئیات، والسبیل فیه تصدیق ماجاء به النبی الصادق من طریق الوحی، للبرهان علی صدقه» (المیزان۱ : ۴۱۲) و اما از جهت نقل، بخشی از روایات بسیاری که دلالت دارند بر اینکه ملائکه به اشکال مختلف در می آیند، گذشت (ذیل عنوان صفات ملائک در قرآن و روایات) برای آگاهی بیشتر به جلد ۵۶ بحارالأنوار (باب حقیقه الملائکه) مراجعه شود. در مورد جنّ نیز روایات فراوان بر تجسم و تشکل آنها دلالت می کند. شیخ صدوق در کتاب خصال از امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمود: الجن علی ثلاثه أجزاء فجزءٌ مع الملائکه و جزء یطیرون فی الهواء وجزء کلاب وحیّات (خصال: ۱۵۴) . جن بر سه قسم اند: قسمی با ملائکه اند و قسمی در هوا پرواز می کنند و قسمی دیگر به شکل سگ و مار درمی آیند. علامه مجلسی نیز در بحارالأنوار از کتاب بشاره المصطفی نقل می کند که: حضرت صادق علیه السلام فرمودند: امیرالمؤمنین علیه السلام روزی در مسجد کوفه بالای منبر برای مردم خطبه می خواندند، ناگهان مار بزرگی از آخر مسجد به منبر نزدیک شد، مردم با کفش هایشان به سوی او حمله ور شدند، حضرت فرمودند: مهلت دهید، خدا شما را رحمت کند، همانا او مأمور است، پس مردم رهایش کردند، مار عظیم الجثّه به امیرالمؤمنین علیه السلام نزدیک شد تا اینکه دهانش را بر گوش حضرت نهاد، پس آنچه را که خدا خواسته بود تا بگوید، به حضرت عرض کرد، سپس پایین آمد و حضرت او را همراهی کردند. مردم پرسیدند: یا امیرالمؤمنین، آیا به ما خبر نمی دهی که این مار چه گفت؟ حضرت فرمودند: این مار فرستاده جنیان بود، به من گفت: من وصی و فرستاده جنیان به سوی شما هستم، آنان می گویند: اگر انسان ها شما را دوست می داشتند مثل دوست داشتن ما شما را و شما را به مانند ما اطاعت می کردند، خدا احدی از انسان ها را به آتش عذاب نمی کرد (بحارالأنوار۳۹ : ۲۴۹ ، حدیث ۱۲) روایت دیگری قریب به همین مضمون در کافی۱: ۳۹۶ آمده است. برای آگاهی بیشتر رجوع کنید به، تفسیر کنزالدقائق۱۳: ۴۶۸۴۷۴ وکافی۱: ۳۹۴۳۹۷ (باب أن الجن یأتیهم فیسألونهم عن معالم دینهم ویتوجهون فی أمورهم) بحارالأنوار۶ : ۲۸۳. شایان یادآوری است مرحوم علامه طباطبایی در آفرینش جن و خصوصیات آنان با بهره گیری از آیات شریفه قرآن سخن دیگری با عنوان«کلام فی الجن» دارد که کامل و متین است، نگاه کنید به، تفسیر المیزان۲۰: ۳۹.

ادعا کرده انـد که مسـلمین بر این مطلب اجماع دارند،(۱) علاـوه بر اینکه چنین اجمـاعی در کار نیست، هیـچ دلیلی بر حجیت چنین اجماعی در مسائل اعتقادی نمی باشد.

۱- . اینکه فرشـتگان اَجسام لطیف نوری اند به اشـکال مختلف درمی آیند، در عبارات کسانِ بسیاری آمده است، گاهی از آن به اجماع تعبیر کرده اند و گاهی آن را قول اکثر مسلمین در مقابل فلاسفه دانسته اند از جمله: * تفتازانی در شرح المقاصد می گویـد: إن الملائکه عندالفلاسـفه هم العقول المجرّده والنفوس الفلکیه... و عنـدنا ظاهر الکتاب والسّـنه وهو قول أکثر الأمَّه، أنَّ الملائکه اجسام لطیفه نورانیه قادره علی التشکلات بأشکال مختلفه (شرح المقاصد۲: ۵۴) . * فخررازی در تفسیرش می گوید: ...أنها [الملائکه] أجسام لطیفه هوائیه، تقدر علی التشـکّل بأشـکال مختلفه مسـکنها السـموات وهذا قول أکثر المسلمین (مفاتیح الغیب۲: ۱۶۰) . علامه مجلسـی بعد از ذکر این عبارات فخررازی می نویسد: أقول: وإن قال فی أول کلامه (إن اکثر المسـلمین قالوا بتجسّم الملائکه) لکن یظهر من آخر کلامه أنّ المخالف فی ذلک لیس إلاّ النصاری والفلاسـفه، الـذین لم یؤمنوا بشـریعه، وتکلموا فی جمیع أمورهم علی آرائهم السخیفه، وعقولهم الضعیفه (بحارالأنوار۵۶ : ۲۰۹) . * فتح الباری (ابن حجر عسقلانی) ۶: ۲۱۶. * شـرح نهـج البلاغه (ابن ابی الحدیـد) ۶: ۴۳۱ و ۴۳۵. * ریـاض السالکین (سـید علی خان مـدنی) ۲: ۱۰. * شرح أسماء الحسنی (حاج ملاهادی سبزواری) ۲: ۳۶.

پیداست که اجماع گرچه در این مسائل دلیل نمی شود، ولی مؤید مهمی برای استفاده از عبارات و مدارک وحیانی است، وقتی نسبت به مسئله ای اجماع باشد که همه علما از این مدارک چنین استفاده ای کرده اند، انسان نمی تواند به آسانی از آن بگذرد، گرچه اصل اجماع حجت نباشد ولی کاشف است از اینکه مدارک قوی در این زمینه وجود دارد.

•علامه مجلسی (رحمه الله) بعد از ذکر آیات و روایات در این باره، می نویسد:

اعلم أنَّه اجمعت الامامیَّه بل جمیع المسلمین إلاّ من شذّ منهم من المتفلسفین الذین أدخلوا أنفسهم بین المسلمین لتخریب اصولهم و تضییع عقائدهم علی وجود الملائکه، وأنهم أجسام لطیفه نورانیه اولی أجنحه مثنی وثلاث ورباع وأکثر، قادرون علی التشکّل بالأشکال المختلفه، وانّه سبحانه یورد علیهم بقدرته ما یشاء من الأشکال و الصور علی حسب الحِکَم و المصالح و لهم حرکات صعوداً و هبوطاً و کانوا یراهم الأنبیاء والاوصیاء (علیهم السلام).

والقول بتجرّدهم وتأویلهم بالعقول والنفوس الفلکیه والقوی والطبایع وتأویل الآیات المتظافره والأخبار المتواتره تعویلاً علی شبهات واهیه و استبعادات وهمیه، زیغٌ عن سبیل الهدی واتّباعٌ لأهل الجهل والعمی؛(۱)

بدان که امامیه بلکه همه مسلمانان جز اندکی از آنها که متفلسفینی اند که خود را میان مسلمین داخل کرده اند تا اصول و عقائدشان را ویران و تباه سازند بر وجود ملائک اتفاق دارند و اینکه آنها اجسام لطیف و نورانی اند و دو و سه و چهار بال و بیشتر دارند و می توانند به هر شکلی درآیند.

خداوند سبحان برطبق مصالح وحِکَم، آنچه که از اشکال وصور بخواهد، بر آنها وارد می کند، بالا می روند و فرود می آیند و پیغمبران و اوصیاء آنها را می بینند.

۱- بحارالأنوار۵۶ : ۲۰۲.

مجرّد دانستن و تأویل آنها به عقول و نفوس فلکی و قوا و [در نتیجه] تأویل آیات بسیار و اخبار متواتره به خاطر اعتماد بر شبهه های واهی و بعید دانستن های وهمی انحراف از راه راست و پیروی از نادانان و کوردلانست.

اینکه علاّمه مجلسی می گوید «أدخلوا أنفسهم بین المسلمین لتخریب اصولهم» نمی توان ادّعا کرد همه آنها این چنین بوده اند. آن قدری که بنده در ارتباط بوده ام و افرادی را می شناختم (به ویژه در قرون أخیر) اصلاً این نیت را نداشته اند، بلکه گاهی در پی دست یابی به حق بوده اند. ولی به اشتباه افتاده اند. اگر در مقدمات مقصّر باشند، بازخواست می شوند، ولی چنین نیتی را نداشتند.

ممکن است ایشان در عصر خودش افرادی را می شناخته که خود را میان مسلمانان جا می زدند یا اینکه مرادشان اصول مسائل فلسفی باشد؛ یعنی مطالب فلسفی و یونانی را که عده ای با فرهنگ اسلامی آمیختند و هارون و مأمون لعنت خدا بر آن دو باد اصرار داشتند تا بدین وسیله در مقابل اهل البیت (علیهم السلام)، مکتبی سامان دهند و حرفی برای گفتن داشته باشند. آن قدر ترویج کردند که هرکس مطالب فلسفه یونان را ترجمه می کرد، به وزن کتابی که می آورد طلا دریافت می داشت آنها هم کاغذها را ضخیم تر و جلدها را قطورتر می کردند تا طلای بیشتری بگیرند. به مأمون گزارش دادند اگر این وضعیت ادامه یابد، چیزی در خزانه باقی نمی ماند! از این رو، تصمیم گرفتند این روند را متوقف سازند.(۱)

۱- . مراجعه کنید به، عیون الأنباء فی طبقات الأطباء: ۲۶۰ ؛ تاریخ تمدن اسلام: ۵۵۸ ۵۶۲. علامه مجلسی در جایی دیگر، در این باره می گوید: هذه الجنایه علی الدین و تشهیر کتب الفلاسفه بین المسلمین، من بدع خلفاء الجور، المعاندین لأئمه الدین لیصرفوا الناس عنهم وعن الشرع المبین؛ ویدلّ علی ذلک، ما ذکره الصفدی فی شرح لامیه العجم: إنّ مأمون لمّا هادن بعض ملوک النصاری - أظنه صاحب جزیره قبرس - طلب منهم خزانه کتب الیونان (و کانت عندهم مجموعه فی بیت لایظهر علیه أحد) فجمع الملک خواصّه من ذوی الرأی، و استشارهم فی ذلک، فکلهم أشار بعدم تجهیزها إلیه إلاّ مطران واحد؛ فإنَّه قال: جهّزها إلیهم، ما دخلت هذه العلوم علی دوله شرعیه إلاّ أفسدتها و أوقعت الاختلاف بین علمائها . وقال فی موضع آخر: إنّ المأمون لم یبتکر النقل والتعریب أی لکتب الفلاسفه بل نقل قبله کثیر، فانّ یحیی بن خالد بن برمک، عرّب من کتب الفرس کثیراً مثل «کلیله و دمنه» و عُرّب لأجله کتاب «المجسطی» من کتب الیونان، و المشهور انّ أول من عرّب کتب الیونان، خالد بن یزید بن معاویه، لما اولع بکتب الکیمیاء. و یدلّ علی أنّ الخلفاء و أتباعهم کانوا مائلین إلی الفلسفه، و انّ یحیی البرمکی کان محبّاً لهم ناصراً لمذهبهم، ماوراه الکشی بإسناده عن یونس بن عبدالرحمن، قال: کان یحیی بن خالد البرمکی قد وجد علی هشام شیئاً من طعنه علی الفلاسفه، فأحبّ أن یغری به هارون و یضربه علی القتل، ثم ذکر قصه طویله فی ذلک أوردناها فی باب أحوال أصحاب الکاظم) ... (بحارالأنوار۵۷: ۱۹۷) .

اگر مراد علامه این باشد، صحیح است؛ یعنی مسائل اولیه که از یونان به اسلام منتقل کردند برای تضییع عقائد مسلمانان و تخریب اصول اعتقادی بود، ولی با تعبیر «الذین أدخلوا أنفسهم بین المسلمین» چندان سازگار نیست.

گرچه شخصیت علامه مجلسی (رحمه الله) بس والاست و شیخ الاسلام شیعه به شمار می رود، لیکن براساس معیار حق محوری «الْحَقُّ أحَقُّ أن یُتَّبَعَ» شالوده دین ما بر تعقل استوار است نه بر شخصیت پرستی. به خاطر اینکه شخصیت بزرگ مطلبی را گفته است، نباید آن را تقلید کرد و از روایت امام علی (علیه السلام) غافل ماند که فرمود:

إنَّ دینَ الله لایُعرَف بالرِّجال بل بآیه الحَقِّ، فَاعرف الحَقَّ تَعرِف أهلَه؛(۱)

همانا دین خدا با اشخاص شناخته نمی شود، بلکه با نشانه های حق به دست می آید؛ پس حق را بشناس تا اهل حق را بشناسی.

و در نهج البلاغه می خوانیم: «إنَّک لَم تَعرف الحَقَّ فَتَعرف مَن أتاه وَ لَم تَعرف الباطلَ فَتَعرف مَن أتاه»؛(۲)

۱- . امالی مفید: ۵؛ بحارالأنوار۶۵ : ۱۲۰.

۲- . نهج البلاغه (صبحی صالح) : ۵۲۱.

حق را دریافتی تا [بتوانی] کسی را بشناسی که حق را می آورد، و باطل را ندانستی تا [بتوانی] کسی را که به باطل لب می جنباند، بشناسی.

●در تأیید اجماعی بودن مسئله، ملاصدرا نیز در تفسیر سوره بقره، ذیل آیه:

{ وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَه } (۱) می نویسد: قول أکثر مسلمانان این است که ملائک اجسام لطیف اند.

واختلفت العقلاء فی حقیقتهم (بعد اتّفاقهم علی أنّها ذواتٌ موجوده وجوداً جوهریاً صوریاً لا کوجود الأعراض) فذهب أکثر أهل الاسلام الی أنَّها أجسام لطیفه، قادره علی التشکّل بأشکال مختلفه، مستدلّین بأنّ الرسل (علیهم السلام) کانوا یرونها کذلک .

وقالت طائفه من النصاری: هی النفوس الفاضله البشریه المفارقه للأبدان، کما إنّ الجنّ أیضاً عندهم هی النفوس الخبیثه الشریره المفارقه.

وزعم الحکماء أنّ ضرباً منها جواهر مجرّده، مخالفه للنفوس الناطقه فی الحقیقه و ضرباً آخر متعلّقه بالأجرام الکلیه والجزئیه، بأنحاءٍ من التدبیر و التصریف.(۲)

با توجه به این سخن، صدرا نیز می گوید که أکثر مسلمانان، فرشتگان را اَجسامی لطیف می دانند که می توانند به اَشکال مختلف درآیند و پیامبران آنها را به اشکال گوناگون دیده اند. در مقابل اکثر مسلمانان، قول حکما را ذکر می کند و نتیجه همان کلام علامه مجلسی (رحمه الله) می شود که بیان داشت:

أجمعت الإمامیه بل جمیع المسلمین إلاَّ من شذّ مِنهم مِن المتفلسفین... علی وجود الملائکه وأنَّهم أجسام لطیفه نورانیه.(۳)

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۳۰.

۲- . تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا) ۲: ۳۰۳.

۳- . بحارالأنوار۵۶: ۲۰۲ .

تا کنون، روشن شد که عبارت صاحب المیزان «وَمِن هُنا یَظهر» و همین طور قول به تمثُّل وجهی ندارد و نیز ظواهر آیات و روایات، به صورت واضح. بر جسمانی بودن ملائک دلالت دارد و اجماع مسلمانان آن را تأیید می کند.

استدلال عقلی فلاسفه بر تجرّد ملائکه

فلاسفه به تجرّد ملائکه قائل اند.

استدلال بعضی از آنها در این زمینه این است که ملائکه همان عقولی هستند که اثبات کرده ایم مجرد از ماده اند، لذا ملائک مجرّد خواهند بود. (اول عقول را اثبات کرده اند و بعد آن را با ملائکه تطبیق داده اند)

کیفیت اثبات عقول، متوقف بر قاعده «الواحد» است که در بحث جداگانه ای، به تفصیل آن را ابطال کرده ایم و یادآور شده ایم که این قاعده، فقط در مورد عِلَل طبیعی صحیح است اما در فاعل ارادی و بالمشیه، لازم نیست که معلول با خود مُوجِد، سنخیت داشته باشد.

توضیح کلام فلاسفه

طبق مفادِ قاعده الواحد باید بین علت و معلول سنخیت و یک نسبت خاصی وجود داشته باشد، وگرنه لازم می آید که هر چیزی بتواند علت برای چیز دیگر باشد؛ مثلاً از دانه سیب، تخم مرغ درست نمی شود چون بین آنها سنخیت وجود ندارد أمّا بین دانه سیب و خود سیب سنخیت هست.

پس اگر علّت واقعاً بسیط باشد، یعنی هیچ گونه ترکیبی در او راه نیابد (اعم از ترکیب عقلی و ذهنی و وهمی و خارجی) در این هنگام، فقط یک معلول ممکن است از او صادر شود (نه بیشتر) زیرا اگر دو معلول بخواهد داشته باشد، این علت باید با هر دو معلول در ارتباط باشد (چون سنخیت بین علت و معلول لازم است) . یکی در رابطه با معلول اول و دیگری در ارتباط با معلول دوم؛ پس خود این علتی که آن را بسیط فرض کردیم، بسیط نمی باشد و این خلف است؛ چون گفتیم علت از هر جهت بسیط است، و حال آنکه این علت مرکب از دو سنخیت است، لذا گفته اند:

الواحد لایصدر منه إلاّ الواحد.(۱)

نتیجه اینکه ذات حضرت حق بسیط مطلق و واحد از جمیع جهات است؛ لذا از ذات حضرت حق، یک چیز بیشتر صادر نمی شود. سؤال این است که آن یک چیز چیست؟ آنچه در عالَم هستی موجود است، به جوهر و عرض تقسیم می شود، و جوهر نیز منقسم می شود به: صورت و ماده، جسم، نفس، عقل.

جسم از ذات حق صادر نمی شود؛ چون جسم از صورت و ماده یا جوهر و عرض ترکیب یافته است، درحالی که از واحد حقیقی، فقط واحد حقیقی صادر خواهد شد.

هیولا نیز نمی تواند از حضرت حق صادر بشود؛ چون هیولا تنها قوّه محض است و خود به خود خارجیت ندارد.

صورت نیز به تنهایی تشخُّص ندارد؛ زیراکه تشخص دهنده به هیولاست. پس صورت هم نمی تواند به تنهایی از حضرت حق صادر شود.

امّا نفس، در اصطلاح فلسفی جوهر مجّردی است که در فعلش احتیاج به مادّه دارد و بدون مادّه نمی تواند کار کند.

۱- . در نهایه الحکمه تقریر مطلب، به این صورت آمده است: أنّ الواحد لایصدر عنه إلاّ الواحد؛ والمراد بالواحد، الأمر البسیط الذی لیس فی ذاته جهه ترکیبیه مکثّره، فالعله الواحده هی العله البسیطه التی هی بذاتها البسیطه عله ، والمعلول الواحد هو المعلول البسیط الذی هو بذاته البسیطه معلول. فالمراد ما یقابل الکثیر الذی له أجزاء أو آحاد متباینه لاترجع إلی جهه واحده. بیانه: أنّ المبدء الذی یصدر عنه وجود المعلول، هو وجود العلّه الذی هو نفس ذات العلّه، فالعله هی نفس الوجود الذی یصدر عنه وجود المعلول و إن قطع النظر عن کلّ شیء؛ و من الواجب أن یکون بین المعلول و علّته سنخیّه ذاتیه هی المخصّصه لصدوره عنها، و إلاّ کان کلّ شیء علّه لکلّ شیء، و کلّ شیء معلولاً لکلّ شیء. فلو صدر عن العلّه الواحده الّتی لیس فی ذاتها الاّ جهه واحده معالیل کثیره بما هی کثیره متباینه لاترجع إلی جهه واحده، و هذا خلف. فالواحد لایصدر عنه الاّ الواحد، وهو المطلوب (نهایه الحکمه: ۲۱۴) .

پس نفس هم نمی تواند از حضرت حق صادر شود چون به مادّه نیاز دارد (چنانچه شیء محتاج باشد، با توجه به اینکه محتاج به شیء آخر است با همان شیء لحاظ می شود و مرکب خواهد شد) .

باقی ماند چیزی که نه جسم باشد، نه صورت ، نه هیولی و نه نفس، پس باید جوهر مجردی باشد که هم در ذات مجرد باشد و هم در فعل نیازمند چیزی نباشد. چنین چیزی باید باشد که همان صادر اول است و آن را «عقل» می نامند. چون این عقل ممکن الوجود است و هرممکن الوجودی مرکّب از وجود و ماهیت است، پس عقل دارای ترکیب می شود و جهت های مختلف پیدا می کند، لذا امکان دارد اشیاء مختلف از او صادر شود و عقل دوم و فلك اول از او صدور یابد و به این ترتیب تکثّر در خلقت پیش آید.(۱)

این، اساس مطلب است. فلاسفه عقول را به این کیفیت ثابت کرده اند و نتیجه گرفته اند که فرشته و ملائکه ای که در شرع وجود دارد، همین عقول مجرّد است.

حقیقت ملائک در نگاه بزرگان فلسفه

•حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه اسفار می نویسد:

فالعقول الکلیه و النفوس الکلیه، الذین هم الملائکه المُقرَّبُون، من:

{ الصَّافَّات صَفّاً * وَالْمُدبِّرات أمراً } (۲) لها کثره الأفعال بهذا المنوال؛(۳)

عقول کلیه و نفوس کلیه، که همان ملائک مقرب می باشند «فرشتگانی با نظم و ترتیب و تدبیر گران امور» افعال زیادی به این منوال دارند.

•ملاصدرا در متن اسفار به این بحث می پردازد ولی تعبیر تجرُّد را نمی آورد، می گوید:

۱- . مراجعه شود به، نهایه الحکمه: ۳۸۰ ۳۸۲.

۲- سوره صافات (۳۷) آیه ۱ ۲.

۳- اسفار اربعه۷ : ۱۳۱.

إنَّ خلقه الملائکه، تخالف خلقه الانس؛ لأنَّ وجودَهُم وجود صوری بسیط، من غیر اختلاط ترکیبی؛(۱)

همانا خلقت ملائك با خلقت انسان مخالف است؛ زیرا وجود آنها، وجود صوری بسیط بدون اختلاف ترکیبی است.

این صُوَر بسیطه با عدم تجرّد نیز سازگار است،(۲) هرچند صدرا در دیگر جاها عباراتی می آورد که در تجرد صراحت دارد.(۳)

•در فصوص فارابی آمده است:

الملائکه صُوَر علمیه، جواهرها علوم ابداعیه، لیست کألواح فیها نقوش أو صُور فیها علوم، بل هی علوم ابداعیه قائمه بذواتها؛(۴)

ملائکه، صور علمیه ای هستند که جوهر آنها علوم ابداعی است، نه مثل الواحی که در آن علوم نقش می بندد یا صورت هایی که علوم در آن قرار می گیرد بلکه علوم ابداعیه ای می باشند که قائم به خودند.

و در جایی دیگر، می گوید:

للملائکه ذوات حقیقیه، و لها ذوات بحسب القیاس إلی الناس؛ فأما ذواتها فأمریّه و إنَّما یلاقیها من القوی البشریه الروحُ القدسیه، فإذا تخاطبتا انجذب الحّس الباطن والظاهر إلی فوق، فَتمثَّل لها مِن المَلَك صوره بحسب ما تحتملها.(۵)

۱- همان: ۱۳۰.

۲- . صورت، گاه بسیط است مانند صورت هر یک از عناصر به تنهایی، و گاه مرکب است مانند صورت انسان که از مجموع حاصل از عده امور است (فرهنگ علوم عقلی: ۳۲۴) .

۳- . این عبارت، پیش از این، گذشت.

۴- . فصوص فارابی در ضمن کتاب حکمت الهی چاپ شده است (حکمت الهی۲ :۵۰) .

۵- . حکمت الهی۲: ۱۳۸ .

ملائک دارای دو جهت هستند، یک جهت ماهوی ذاتی که از این جهت از عالم امرند و از آنجا که عالَم امر، عالَم مجرّدات است، ملائک ذوات مجرّده دارند.

جهت دوم در ملائک، ارتباط آنها با خلق است و قوّه باطنی انسان و روح قدسی افرادی که روح قدسی داشته باشند.

هنگام توجه ملائک به این روح قدسی و هنگامی که فرشته ها حالت تخاطب با صاحبان این روح قدسی پیدا کنند، حس ظاهری و باطنی آنان مجذوب آن حقیقت امریه می شود اینجاست که ملائک برای آنها تمثل پیدا می کنند.

پس تشکلّ و صورت گرفتن ها و رفت و آمد و سایر صفات همه مربوط به همین جهت دوم است و گرنه ذوات حقیقیه آنها، ذوات امریه مجرّده است. افراد مختلف به حسب ظرفیت شان ملائکه را مختلف می بینند، یکی آنها را در نمای محدود و کوچک می بیند و دیگری در حالت عظیم و دارای بال های فراوان و... .

نقد استدلال فلاسفه

۱. بطلان قاعده الواحد

خواجه نصیر الدین طوسی (رحمه الله) بر این قاعده دو اشکال دارد:

یک: قاعده الواحد در ارتباط با علل طبیعیه است. أمّا اگر علت، فاعل ارادی باشد، با اراده اش کار می کند، و این قاعده که بین علت و معلول باید سنخیت باشد در این مورد معنا ندارد، لذا علل ارادی تخصُّصاً از قاعده الواحد خارج اند نه اینکه قاعده تخصیص بخورد.(۱)

۱- . أمّا العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وأدلّه وجوده مدخوله، كقولهم الواحد لايصدر عنه أمران ولا سبق لمشروط باللاحق فى تـأثيره أو وجوده ولا ـ لما انتفت صلاحيه التأثير عنه لأنّ المؤثّر هنا مختار. و علامه حلی –رحمه الله علیه - در شرح آن می فرماید: إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله إنَّه إنَّما يلزم لو كان المؤثّر موجباً، أمّا إذا كان مختاراً فلا، فانّ المختار تتعدّد آثاره و أفعاله و سيأتى الدليل على أنّه مختار. (كشف المراد: ۱۷۶ ۱۷۸) نیز بنگرید به، کفایه الموحدین ۱: ۱۳۱.

دو: اشکال دوم بسیار لطیف است. این اشکال در رساله کوچکی به نام «فصول نصیریّه» هست.(۱) در توضیح آن می توان گفت:

صادر اول به این دلیل توانست عقل دوم و فلک اول را بیافریند و از او دو چیز صادر شود، که شش جهت یافت (دارای وجود و ماهیت است، خودش را تعقل می کند، علّتش را در می یابد، ممکن الوجود و واجب بالغیر است) پس از آنجا که شش جهت پیدا کرد، منشأ برای متعدد شد.

اشکال خواجه نصیر این است که: قطعاً این طور نیست که بعد از تحقّق صادر اول، فاصله ای رخ دهد و آن گاه این جهات مختلف پدید آید، بلکه به محض تحقّق عقل اول، این جهات نیز با او هست و از او انتزاع می شود. سؤال این است که: آیا این جهات مختلف، به وحدت عقل اول صدمه می زند یا نمی زند؟ اگر وحدتش صدمه یافت چطور از واحد صادر شد؟! (چون قرار بود از واحد جز واحد صادر نشود) اگر به وحدت خود باقی است، چگونه از او متعدد صادر گردید؟!

بعضی خواسته اند از این اشکال جواب بدهند، گفته اند: جهت ممکن بودن و سایر جهات، از صادر اول انتزاع شده است و به وحدت آن ضرری نمی رساند.(۲)

۱- . عبارت خواجه نصیرالدین طوسی – رحمه الله علیه - چنین است: نقضٌ: قالت الفلاسفه الواحد لایصدر عنه إلّا واحد، و کل شبهه لهم علی هذه الدعوی فی غایه الرکاکه، و لذلک قالوا: لایصدر عن الباری تعالی بلا واسطه إلّا عقل واحد، و العقل فیه کثره؛ و هی الوجوب بالغیر والإمکان الذاتی و تعقّل الواجب و تعقّل ذاته و لذلک صدر عنه عقل آخر و نفس، و فلک مرکّب من الهیولی و الصوره و یلزمهم أنّ ای موجودین فرضاً کان احدهما علّه للآخر بواسطه أو غیرها؛ وأیضاً التکثّرات التی فی العقل الأول، إن کانت موجوده صادره عن الباری تعالی، لزم صدورها عن الواحد؛ و إن صدرت عن غیره، لزم تعدّد الواجب، وإن لم تکن موجوده، لم یکن تأثیرها معقولاً ـ (فصول العقائد: ۱۰ معرب فصول نصیریّه، با حاشیه شیخ علی سبط الشیخ) .

۲- . نگاه کنید به، اسفار اربعه۷ : ۲۳۲ ؛ اساس التوحید (میرزا مهدی آشتیانی) : ۷۵.

سؤال این است که هرچه می خواهید تعبیر کنید، بالأخره به وحدت صادر اول صدمه می زند یا نمی زند؟ اگر صدمه نمی زند، نمی شود از او متعدد صادر شود، و اگر صدمه زده است با فرض تکّثر، چطور از واحد حقیقی (حق متعال) صادر شده است؟! این جهات انتزاعی یا نقش و تأثیری دارد یا ندارد پس بین نفی و اثبات دائر است و هر دو صورت محذور دارد.

ممکن است کسی گمان کند که «قاعده الواحد» موجب محدودیت قدرت حضرت حق است، ولی این طور نیست؛ زیرا اگر قاعده عقلاً صحیح باشد بروز کثرت از حضرت حق محال ذاتی خواهد شد؛ مثل اجتماع نقیضین و اجتماع ضدّین و محال ذاتی که متعلّق قدرت حضرت حق قرار نمی گیرد و این، موجب نقصی در قدرت خداوند نیست، بلکه نقص در خود آنهاست.(۱)

۲. عدم انطباق عقول بر ملائکه

بر فرض اینکه دلایل اثبات عقول، مخدوش نباشد، صرف اینکه عقول ده گانه ای وجود دارد، دلیل نمی شود ملائکه ای که در قرآن و حدیث مطرح شده اند (که برای آنها نزول و صعود و ورود و خروج و خوف و رؤیت شدن و به اشکال مختلف در آمدن است) همان عقول باشد، بلکه می توان گفت ادلّه عقول بر فرض صحت در جای خودش محفوظ است،(۲) ولی سبب نمی شود فرشتگان را که در متون وحیانی آمده اند و به صورتی مطرح شده اند که نشانه جسمانیت است، با این عقول تطبیق بدهیم.

۱- . بسیاری از متکلمین شیعه و سنّی، این اشکال را به قاعده الواحد وارد ساخته اند، مانند فاضل مقداد (در شرح باب حادی عشر: ۱۱ و علّامه طبرسی (در کفایه الموحدین۱: ۱۳۱ و از عامّه مانند فخر رازی و غزالی؛ بنگرید به، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی۱ : ۴۶۹ .

۲- . چنانچه علامه خواجوئی می گوید: و تأویل الأملاک بنفوس الأفلاک والکواکب، علی القول بأنّ لکلّ کوکب نفساً تحرکّه غیر جائز؛ لأنَّ تأویل الظاهر انّما یجوز اذا دلّ القاطع علی خلافه، و هنا لم یقم دلیل علی خلافه یفید الظنّ فضلاً عن القطع والیقین، فالواجب الاعراض عن التأویل؛ فانّه جارٍ فی کثیر من المذاهب الباطله؛ والتعرّض له انّما ینشأ من التعصُّب والتکلّف المبّری عنهما أهل الحقّ، فظهر أن القول بحیاه الأفلاک و ما اشتملت علیه من الکواکب، مما تنافیه الشریعه المطهره (علی صادعها وآله السلام) و منه یلزم نفی القول بالعقول المتشبهه بها و ما جعلوه واسطه بین الله تعالی و بین العالم الجسمانی. (جامع الشتات: ۶۰) . آیت الله طیّب در کتاب «کلم الطیب» می نویسد: برخی از حکما ملائکه را عبارت از عقول مجرده و بعضی مُثُل افلاطونیه دانسته... آنچه از آیات و اخبار استفاده می شود این است که ملائکه موجوداتی هستند ذی شعور که: (لا یَعْصُونَ اللّهَ ما أَمَرَهُمْ وَ یَفْعَلُونَ ما یُؤْمَرُون (و دارای تشخّص، و هبوط و نزول و عروج و نحو اینها برای آنان هست و ممکن است به صور مختلفه درآیند (کلم الطیب: ۶۴۸) .

چکیده بحث این است که: این تطبیق، دلیل ندارد و تأویل بی مورد است.

علامه جعفری (رحمه الله) می گوید: متاسفانه این افراد نشسته اند و برای خودشان خلقت را مهندسی کرده اند که اول این طور شد و بعد کذا و کذا؛ خصوصاً مسئله افلاک نه گانه که معلوم شده همه اش پوچ است و اثبات شده که هیچ وجود خارجی ندارد.(۱)

۱- . حضرت آیت الله لطف الله صافی گلپایگانی (مد ظله الشریف) نیز در کتاب «شرح حدیث عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی» می نگارد: این حضرات، بر اساس تئوری های خودشان برای ما سوی الله نقشه ای فرضی کشیده بودند و تشکیلات کیهان و افلاک را تعیین کرده و به گمان خودشان نقشه ربط حادث به قدیم و صدور کثیر از واحد را نوشته بودند، مثل اینکه همه جا و در همه تحولات و أدوار عالم با خدا بوده اند و بر این اساس، عالَم عقول و مجردات را عنوان کرده بودند و سلسله هایی در نظر گرفته بودند که با علوم و فنون جدیده بطلان بیشتر نقشه هایشان ظاهر شد. (ص۹۳) . ما نمی توانیم بر اساس یک سلسله مزاعم و تشکیلات سازی برای ما سوی الله و ترتیب عوالم در خیال خودمان با ترازویی که خیالات خود را در آن می سنجیم و خودِ آن ترازو هم خیالی است، همه چیز را بسنجیم (ص ۹۶) . وجود عوالمی ماورای عالم اجسام به معنایی که بر «ملائکه اولی أجنحه» قابل اطلاق باشد مورد حرف است، و خلاصه این حضرات برای کاینات برنامه ریزی کرده و عالم ارواح و عقول ساخته اند و معراج و حقایق دیگر را بر آن ساخته های خودشان تطبیق و تأویل می نمایند که اگر بگوئیم مصداق: (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ) (نجم (۵۳) آیه ۲۳) هستند گزاف گویی نکرده ایم؛ زیرا مؤیدی از شرع بر گفته های خود ندارد (ص۹۷) .

و در العقائد الحقه در بحث معاد، چنین آمده است:

وبعـد الفراغ عن کون التصـدیق بالمعاد والیوم الآخر من الاصول التی یجب علی المکلفین لابدّ من الأخذ بما هوصـریح الکتاب والسنه وتأویلها یوجب سلب الأمان... ؛(۱)

و بعد از فارغ شدن از اینکه تصدیق معاد و روز واپسین از اصولی است که بر مکلفین واجب است، ناچاریم از اخذ به آنچه که صریح کتاب و سنت است و تأویل آنها موجب سلب امان است.

باری، طبق ذوق شخصی و بدون الزام عقلی یا نقلی، تأویل قرآن و حدیث، موجب سلب امان می شود.

اگر گفته شود مراد، جهتِ عقلانی ملائک است و از این رو ملائک مجردند. در جواب می گوئیم: بنابراین انسان هم باید مجرّد باشد. این طور نیست که مراد از تجرّد ملائک به اعتبار تجرّد عقل یا روح باشد، بلکه حقیقت ملک و همین فرشته ای که در قرآن و حدیث بیان شده، من حیث المجموع مطرح است.

حدیثی در علل الشرایع هست که به خوبی گویای این مسئله است. از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده که فرمود:

إنَّ الله عزّوجلّ رکّب فی الملائکه عَقلاً بلا شَهوه و رَکّب فی البهائم شَهوه بلا عَقل و رَکّب فِی بَنی آدم کِلَیهما [کِلتَیهِما] فَمَن غَلب عَقلُه شَهوتَه فهو خیرٌ من الملائکه و من غلب شهوتُه عقلَه فهو شرّ من البهائم؛(۲)

۱- . العقائد الحقه (آیت الله سید احمد خوانساری) : ۲۵۳.

۲- . علل الشرایع ۱ : ۴، باب ۶ ؛ بحارالأنوار۵۷ : ۲۹۹ ؛ وسائل الشیعه۱۵ : ۲۰۹.

خداوند عزوجل در فرشتگان عقل را بدون شهوت و در بهائم شهوت را بدون عقل و در فرزندان آدم هر دو را قرار داد. پس کسی که عقلش بر شهوتش غلبه یابد از فرشتگان بهتر است و آن که شهوتش بر عقلش چیره گردد از بهائم بدتر است.

اینکه حضرت می فرماید: «ركّب في الملائكه» یعنی یک مَلَکی فرض شده و به آنها عقل تنها بدون شهوت داده شده است و همین طور روح انسان فرض شده که به او عقل همراه شهوت داده شده است. همین، نشان می دهد که مجموعه ای در کار است.

این حدیث شریف از احادیثی به شمار می رود که جسمانی بودن ملائک را تأیید می کند.

استدلال نقلی بر تجرّد ملائکه

اشاره

دلیل تجرّد ملائکه نزد فلاسفه، همان عقول است عده ای از متأخران به برخی از آیات نیز استدلال کرده اند:

آیه اول

{ وَلَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلايَسْتَحْسِرُونَ * يُسَبِّحُونَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لايَفْتُرُونَ } ؛(۱)

و هر [موجودی] که در آسمان ها و زمین است برای اوست، و کسانی که نزد اویند از پرستش وی تکبر نمی ورزند و درمانده نمی شوند، شبانه روز، بی آنکه سستی ورزند، تسبیح می کنند.

توضیح: به طور کلی همه چیز ملک خداست. کسانی که نزد خدا هستند، یعنی فرشتگان مقرّب. «عنده» به معنای قرب مکانی نیست بلکه قرب معنوی است؛ زیرا قرب مکانی در مورد حضرت حق معنی ندارد.

۱- . سوره انبیاء (۲۱) آیه ۱۹ ۲۰.

تقریب استدلال این است که اگر چیزی مادّی باشد و مجرّد نباشد، خستگی ناپذیر نیست. خستگی ناپذیر بودن، و سستی نداشتن از صفات غیر مادّی است، پس این دو ویژگی، نشانه تجرّد است.

این آیه شریفه نمی تواند دلیل بر تجرد باشد؛ زیرا در همین دنیا افراد و انسان هایی هستند که با وجود جسمانی بودن در حدّ اعلای بندگی قرار دارند و خسته نمی شوند.

منتهی ممکن است کسی نقض کند و بگوید این روح است که خسته نمی شود و روح نیز مجرّد است. در این صورت باید بحث روح مطرح شود که مجرد نیست و این خود مسأله دیگری است که در جای خود وارسی شده است،(۱) و در جواب می توان گفت که: یک موجود مادّی ممکن است در مدت کوتاهی در کاری که انجام می دهد خسته نشود. خداوندمتعال همین عامل را در او تقویت می کند، پس بذاته خستگی ناپذیر نیست.

ما قبول نداریم که غیر ذات حق تعالی بالذات این صفت را داشته باشد، ولی به اراده خداوند [روح با اینکه مادی است] خستگی ندارد. خداوند او را این گونه آفریده است و نیرویی را مرحمت کرده که خستگی نداشته باشد.(۲)

آیه دوم

{ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لايَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ } ؛(۳)

۱- . بنگرید به، تنبیهات حول المبدء والمعاد: ۲۲۵ (قسمت دوم، تنبیه تاسع) در این مأخذ بعضی از آیات و روایاتی که بر عدم تجرد روح دلالت دارد، آمده است، از جمله: عن الاحتجاج عن هشام بن الحکم عن الصادق علیه السلام قال فی جواب مسائله: والروح جسم رقیق قد ألبس قالباً کثیفاً... نیز بنگرید به، صفحه ۳۷ همین کتاب در استدلال بر عدم تجرّد نفس و صفحه ۲۳۰ در بررسی ادلّه تجرّد نفس و جواب از آن.

۲- . به ویژه بنا بر قول به ثبوت خواب برای ملائکه که روایات آن در آینده خواهد آمد «دائم در عبادت بودن» معنای دیگری پیدا خواهد کرد. در این روایات، آمده است: أنفاسهم تسبیح (بحارالأنوار۵۶ : ۱۸۵) .

۳- . سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۶ ۲۷.

وگفتند: خدای رحمان فرزندی برگرفت، او منزّه است، بلکه [فرشتگان] بندگانی ارجمندند، هرگز در سخن بر او پیشی نمی گیرند و پیوسته به فرمان او عمل می کنند.

تقریر استدلال این است که «طاعت پیوسته» با تجرّد تناسب دارد.

روشن است که این مطلب هم دلالت بر تجرّد ندارد، بلکه عین مدّعاست. در هر حال مطیع بودنِ دائمی، با عدم تجرّد هم سازگار است.(۱)

آیه سوم

{ یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أنفُسَکُمْ وَأهْلِیکُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَه عَلَیْهَا مَلائِکَه غِلاظٌ شِدَادٌ لایَعْصُونَ اللهَ مَا أمَرَهُمْ وَیَفْعَلُونَ مَا یُؤْمَرُونَ } ؛(۲)

ای کسانی که ایمان آورده اید خود و خانواده خویش را از آتشی که هیزم آن انسان ها و سنگ هاست، نگه دارید، آتشی که فرشتگانی بر آن گمارده شده که خشن و سخت گیرند و هرگز فرمان خدا را مخالفت نمی کنند و آنچه را فرمان داده شده اند (به طور کامل) اجرا می نمایند.

تقریر این استدلال نیز این چنین است که جمله { لایَعْصُونَ اللَه... } مناسب با تجرّد است. پیداست که این جمله چنین دلالتی ندارد.

آیه چهارم

{ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأمِینُ * عَلَی قَلْبِکَ لِتَکُونَ مِنَ الْمُنذِرِینَ } ؛(۳)

روح الامین آن را بر قلب تو نازل کرد، تا از انذارکنندگان باشی.

۱- . طبق روایات، معصومین علیهم السلام مصداق آیه شریفه (عِبادٌ مُکرَمُون، لا یَسبِقُونَهُ بِالْقَولِ وَ هُم بِأمْرِه یَعمَلُونَ) می باشند. آیا لازم است که آنها نیز مجرد باشند؟! این مطلب درمورد آیه بعد نیزصدق می کند.

۲- . سوره تحریم (۶۶) آیه ۶ .

۳- . سوره شعراء (۲۶) آیه ۱۹۳ ۱۹۴.

جبرئیل بر قلب مبارک پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نازل می شد و مشخص است که مراد از قلب این عضو جسمانی نیست، بلکه روح پیامبر (صلی الله علیه و آله) مقصود است. روح، طبق نظر جمعی مجرد است. بنابراین، آنچه با روح مرتبط باشد و بر آن نازل شود، باید مجرّد باشد.

جواب این کلام نیز مشخص است. ارتباط با مجرّد، دلیل بر تجرّد ارتباط گیرنده نیست؛ چنان که روح بر فرض تجرّد، با بدن در ارتباط است، درحالی که بدن تجرّد ندارد.

افزون بر این، از صرف ارتباط نمی توان نتیجه گرفت که «مرتبط» مجرد است. ممکن است بعضی از ارتباطات به گونه ای باشد که با تجرد ملازمه داشته باشد، ولی چون کیفیت ارتباط معلوم نیست نمی توانیم چنین استدلال کنیم.

به علاوه، اصل مجرد بودن روح، مسئله ای اختلافی است که ما آن را قبول نداریم.

•در روایات آمده است که فرشته ها غذای مادی ندارند، بلکه غذای آنها تسبیح و تحمید و ذکر خداست، پس باید مجرّد باشند.

جواب: این مطلب هم نمی تواند دلیل بر تجرد باشد؛ زیرا ممکن است که خداوند موجودی را خلق کند که عقل داشته باشد، ولی نوع خلقت او این چنین است که نیاز به غذا ندارد.

غذا نداشتن، ملازم با این نیست که شیء مجرد باشد بلکه ممکن است موجودی غذای مادی نداشته باشد، مجرد هم نباشد؛ مانند نور و هوا. می توانیم فرض کنیم که خداوند شعور هم به این نور بدهد؛ زیرا شعور نیز تلازمی با احتیاج به غذا ندارد.

•گفته اند: شأن حضرت حقّ جلّ شأنه اقتضا دارد آنچه در ارتباط با اوست مجرّد باشد.

جواب: همه کائنات به یک معنا با خداوند متعال در ارتباط اند، گرچه فرشتگان از قداست و قرب خاصّی برخوردارند، ولی قداست و قرب معنوی به این معنی نیست که نباید جسم باشد.

چند استدلال دیگر را که بر این مدّعا ذکر کرده اند، یادآور شویم:

•در آیاتی مؤنث بودن ملائک، نفی شده است؛ مانند:

{ وَيَجْعَلُونَ لِلهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُم مَا يَشْتَهُونَ } ،(۱) { أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلآئِكَه إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلاً عَظِيمًا } ،(۲) { إِنَّ الَّذِينَ لايُؤْمِنُونَ بِالآخِرَه لَيُسَمُّونَ الْمَلائِكَه تَسْمِيَه الأُنثَى } .(۳)

بعد از ذکر این آیات گفته اند: از این آیات قرآنیه (و دیگر آیات که درباره ملائکه است) استفاده می شود بلکه ظهور دارند که ملائکه، موجوداتی منزه از علائق مادّه و مجرّد از صفات جسم و جسمانیات اند.(۴)

جواب: مستفاد از این آیات، نفی انوثت ملائک و تنزیه پروردگار از فرزند داشتن است یعنی { لَمْ يَلِدْ } این مفهوم، ملازمه ای با مجّرد بودن ندارد: کما اینکه بسیاری ازموجودات مادّی، نه مذکر و نه مؤنث اند؛ (مانند سنگ و آب و هوا و...) و ادراک و شعور اختصاص به این دو ندارد.

افزون بر این، در روایت آمده است که ملائک در زیّ ذکورند (این روایت را به زودی ذکر خواهیم کرد) .

•از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که فرمود: «ملائکه خلقتَهم وأسکنتهم سمواتک فلیس فیهم فتره ولا عندهم غفله ولا فیهم معصیه... ولایغشاهم نوم العیون ولا سهو العقول ولا فتره الأبدان لم یسکنوا الأصلاب ولم تضمّهم الأرحام ولم تخلقهم من ماء مهین...».(۵)

جواب: جسمانی بودن ملائک به این معنا نیست که تمام صفات حیوانات و أجسام کثیف را باید داشته باشند (مانند: خلق از صلب و رحم و...) بلکه منافاتی ندارد که شیء مادّی باشد، ولی این صفات را هم نداشته باشد که در جماد ظاهر است.

۱- . سوره نحل (۱۶) آیه ۵۷ .

۲- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۴۰.

۳- . سوره نجم (۵۳) آیه ۲۷.

۴- . ده رساله فارسی (لوح و قلم) : ۱۰۷ ۱۰۸.

۵- . بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۵.

باری، نفی این صفات مستلزم تجرد نیست، افزون بر این، قرائن و شواهد فراوانی در همین خطبه بر جسمانی بودن ملائک وجود دارد، از جمله اینکه فرمود: «أسکنتهم سمواتک» فرشتگان را در آسمان هایت ساکن گردانیدی.

اما صفاتی مانند عدم غفلت و فترت و معصیت، ملازمه ای با تجرّد ندارد و از سویی لازمه شهود حق و مقام قرب الهی است؛ چنانچه برای انبیا و معصومین و بعض اولیا نیز حاصل است.

●گفته اند: در روایت مسائل عبد الله بن سلام که ابن وردی در «خریده العجائب و فریده الغرائب» نقل کرده است آمده است که:

عبدالله بن سلام از رسول الله (صلی الله علیه و آله) می پرسد: فَأخبرنی عن جبرئیل فی زیّ الذُّکران هو أم فی زیّ الاناث؟ قال: فی زیّ الذُّکران. قال صدقت یا محمد، فأخبرنی ما طعامه و شرابه؟ قال: یابن سلام، طعامه التسبیح و شرابه التهلیل قال: صدقت یا محمد. فأخبرنی ما طوله و ما عرضه و ما صفته و ما لباسه؟ قال: یابن سلام، الملائکه لاتوصف بالطول و العرض لأنهم أرواح نورانیه لا أجسام جثمانیه... ؛(۱)

گفتار رسول الله در جواب ابن سلام که ملائکه به طول و عرض وصف نمی شوند؛ زیرا که ایشان أرواح نورانی اند نه اجسام جسمانی، نصّ در این معنی است (یعنی نصّ در مجرد بودن ملائک از ماده و صفات ماده است) .

جواب: در پاسخ به این سخن، چند نکته را یادآور می شویم:

۱. سند این روایت را ذکر نکرده اند تا صحت یا سقم آن، بررسی شود. این روایت با این عبارت، در کتب و مسانید شیعی ذکر نشده است. البته مؤلف در موارد دیگر نیز برای استشهاد به مدعای خود از احادیثی استفاده می کند که غالباً در کتاب های غیر مشهور عامّه یافت می شود، به عنوان نمونه گفته اند:

۱- . رساله لوح و قلم: ۱۰۵ ، ۱۰۹.

شهرزوری در نزهه الأرواح و دیلمی در محبوب القلوب آورده اند که:

یروی فی بعض الرافدات أن عمرو بن العاص قدم من الاسکندریه علی رسول الله (صلی الله علیه و آله) فسأله عمّا رأی فی الاسکندریه، فقال: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) رأیت أقواماً یتطیلسون و یجتمعون حِلَقا و یذکرون رجلاً یقال له ارسطاطالیس لعنه الله تعالی، فقال (صلی الله علیه و آله) : مَه یا عمرو، إنّ ارسطاطالیس کان نبیاً فجهله قومُه.(۱)

۲. در منابع حدیثی شیعی ذیل حدیث چنین آمده است:

فأخبرنی ما طول جبرئیل؟ قال: إنه علی قدر بین الملائکه، لیس بالطویل العالی ولا بالقصیر المتدانی، له ثمانون ذؤابه و قُصّه جعده(۲) و هلال بین عینیه أغرّ أدعج محجل، ضوؤه بین الملائکه کضوء النهار عند ظلمه اللیل... واضح الجبین، أقنی الأنف، سائل الخدّین مدوّر اللحیین، حسن القامه... .(۳)

با توجه به معنای این فقرات، علت نقل نکردن حدیث ازمنابع شیعی معلوم می شود.

۳. کتاب مذکور از ابن الوردی است، نام او عمر و کنیه اش ابوحفص، ملقّب به سراج الدین یا زین الدین و معروف به ابن الوردی و ابن ابی الفوارس، از اکابر اُدبا و شُعرا و فُقهای شافعیه قرن هشتم... و از تألیفات اوست همین کتاب که مرحوم مدرس تبریزی در ریحانهالأدب در وصف این کتاب می گوید: خریدهالعجائب و فریدهالغرائب... حاوی بعضی از موهومات و امور ممتنع الوقوع و محال است.(۴)

۱- . قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند: ۲۰.

۲- . ذُؤابه، حُصّه: شعر مقدّم الرأس (موی جلوی سر) ، جَعْدَه: ما اجتمع من الشعر و تَقَبَّضَ و التوی. (موی بسته و پیچیده شده) ؛ نگاه کنید به، المعجم الوسیط: ۱۲۵ ، ۳۰۸ ، ۷۴۰.

۳- . الاختصاص (شیخ مفید) : ۴۴ ؛ بحارالأنوار۵۶ : ۲۵۴.

۴- . ریحانه الأدب۸ : ۲۶۰ ۲۶۲.

۴. بر فرض صحّت، روایت مذکور، معارض است با روایات صحیحه متواترهالمعنی که خواهد آمد.

•روایتی که عالم جلیل، سید علی خان مدنی در شرح صحیفه در این مقام ذکر می کند، می گوید:

و فی الخبر انَّ اللّهَ تعالی خلق الملائکه صمداً لیس لهم أجواف.(۱) و از اینکه فرمود آنها صمد اند، استفاده می شود که استعداد مادّی ندارند، چه مادیات را استعداد است که تدریجاً به کمال می رسند و بالفعل واجد همه کمالات خود نیستند، پس شیء مادّی صمد نیست و آنکه صمد است مادی نیست؛ زیرا وجود او پر است و حالت منتظره ندارد.(۲)

جواب: در پاسخ این سخن گوییم:

اولاً: این روایت با این عبارت همچون روایت سابق، از نظر سند اعتبار ندارد.

ثانیاً: با فرض اعتماد سند، دلالت بر مدّعای ایشان نمی کند؛ زیرا معنای صمد (به قرینه أجواف که در مقابل آن ذکر کرده اند) به معنای ما لیس له جوف است. ترجمه آن به خالی از قوه و استعداد، بدون دلیل و اصل مدّعاست؛ زیرا احتمال قوی این است که مراد، همان مضمون روایات سابق باشد که «الملائکه لایأکلون و لایشربون» روایت حضرت باقر (علیه السلام) نیز دلالت دارد که صمد معانی مختلف دارد:

الصمد الذی لا جوف له، و الصمد الذی قد انتهی سؤدده، و الصمد الذی لا یأکل و لا یشرب و الصمد الذی لا ینام و الصمد الدائم الذی لم یزل و لایزال.(۳)

ثالثاً: با فرض صحت سند حدیث و تمامیت دلالت آن، با ادله دیگر و قوی تر معارض است.

۱- . لوح و قلم: ۱۰۶.

۲- . همان، ص ۱۰۸.

۳- . توحید صدوق: ۹۰.

●گفته انـد: کلام امیرالمؤمنین (علیه السـلام) که در غرر آمـدی نقل شـده است، نصّ در این معنی است [یعنی نصّ درخالی از استعداد بودن که مساوی است با تجرّد] سُئِل (علیه السلام) عن العالم العلوی فقال (علیه السلام) : صور عاریه عن المواد، عالیه (خالیه) عن القّوه والاستعداد... .(۱)

جواب: این روایت، در کتـاب «غررالحکم و دررالکلم» در بـاب حرف «صاد» ذکر شـده است(۲) و تـوجّه به چنـد نکته در آن ضروری است:

یک: این روایت مرسل است و از روایات اخلاق یا منـدوبات و مکروهات نیست که قاعـده تسامـح در ادلّه سـنن در آن جاری شود و حتی بنـابر اعتبار اخبار آحاد، در مباحث اعتقادی و معارفی هم حجیت نـدارد به جهت ارسال و خلاف اجماع و تعارض با روایات متواتره که بعضی از آنها در مباحث پیشین گذشت.

دو: مدّعای مورد بررسی، تجرّد عقلی ملائکه و انطباق آنها با عقول مجرده بود، و حال آنکه مدلول این خبر (بر فرض صحّت) تجرد مثالی و دارای صورت بودن است.

سه: این گونه عبارات در کلمات ائمه معصومین (علیهم السـلام) مأنوس نیست؛ لذا این روایت در کتاب های معتبر روائی یافت نمی شود و تنهـا در مناقب ابن شـهر آشوب به طور مرسل آمـده است. علاّمه مجلسـی (رحمه الله) که بهترین آشـنائی با مـذاق معصومین و نحوه عبارات و کلمات ایشان دارد، در این مورد می گوید:

بیـانٌ: إعلم أنّ دأب أصـحابنا (رضـی الله عنهم) فی اثبات فضائله [امیرالمؤمنین (علیه السـلام)] الإکتفاء بما نقل عن کلّ فرقه من الانتساب إلیه (علیه السـلام) لبیان انّه کان مشـهوراً فی العلم، مسلّماً فی الفضل عند جمیع الفرق و ان لم یکن ذلک ثابتاً بل و ان کان خلافه عند الامامیه ظاهراً کانتساب الأشـعریه و أبی حنیفه و أضـرابهم إلیه... ومن ذلک ما نقله ابن شهر آشوب (رحمه الله) (فی مناقب آل أبی طالب) من کلامه فی الفلسفه.

۱- . لوح و قلم: ۱۰۸.

۲- . غررالحکم و دررالکلم: ۲۳۱ ، حدیث ۴۶۲۲.

فـانّ غرضه انّ هؤلاء أيضاً ينتمون إليه ويروون عنه وإلاّ فلايخفى على من له أدنى تتّبع فى كلامه (عليه السلام) أنّ هـذا الكلام لايشبه شيئاً من غرر حكمه و أحكامه بل لايشبه كلام أصحاب الشريعه بوجه و انّما اُدرجت فيه مصطلحات المتأخرين و هل رأيت فى كلام أحد من الصحابه و التابعين أو بعض الائمه الراشدين لفظ الهيولى أو المادّه أو الصوره أو الاستعداد أو القوّه؟

والعجب أنّ بعض أهل دهرنا ممّن ضلّ و أضلّ كثيراً يتمسكون فى دفع ما يلزم عليهم من القول بما يخالف ضروره الدين إلى أمثال هذه العبارات و هل هو إلاّ كمن يتعلّق بنسج العنكبوت للعروج الى أسباب السموات؟! أو لايعلمون أنّ ما يخالف ضروره الدين و لو ورد بأسانيد جُمّه لكان مؤوّلاً أو مطروحاً؟ مع أنّ أمثال ذلك لاينفعهم فيما هم بصدده من تخريب قواعد الدين، هدانا الله و اياهم إلى سلوك مسالك المتّقين و نجّانا و جميع المؤمنين من فتن المضلّين.(۱)

نيز آقا جمال الدين خوانسارى (رحمه الله) در شرح خود بر كتاب غرر، بعد از شرح فقرات عبارات اين خبر مى نويسد:

و به آنچه تقرير شد، ظاهر مى شود كه اين كلام مؤيّد چندين اصل از اصول حكماء مى تواند شد، نهايت نسبت آن به آن حضرت (صلوات الله و سلامه عليه) ثابت نيست بلكه گمان فقير اين است كه كلام يكى از حكما بوده، كه بعضى از براى ترويج آن، نسبت به آن حضرت داده، والله تعالى يعلم.(۲)

مصحّح شرح مزبور، يعنى جناب آقاى ميرجلال الدين حسينى ارموى (محدث) نيز در پاورقى مى نگارد:

۱- . بحارالأنوار ۴۰: ۱۷۳ ۱۷۴.

۲- . شرح غرر ۴ : ۲۲۱.

چنـانچه شارح (رحمه الله) فرموده به ظنّ متأخم به علم، می توان حکم کرد که این کلام از آن حضـرت نیست، نظر به قرائن و اماراتی که از ملاحظه آنها دریافت این مدعّی می شود.(۱)

بدین ترتیب، هیچ یک از این استدلالات صحیح نیست و صلاحیت برای دلیل بودن بر تجرّد ملائک را ندارد.

از آیـات و روایات به خوبی اسـتفاده می شود که ملائک اجسام لطیفی هسـتند، به خصوص روایت نبی اکرم (صـلی الله علیه و آله) که فرشـتگان را به هواء تشبیه فرمود و اتفاق مسـلمانان نیز بر همین است، مگر جمعی از فلاسفه که در این مسئله مخالفت کرده انـد، گرچه بعضـی از تعـابیر آیـات و روایـات نصّ نیست (مثـل آمـد و رفت داشـتن که ظهور در این جهت دارد) و قابل توجیه است.

مانند { جَاءَ رَبُّکَ } که در صورت استناد به حضرت حقّ توجیه می شود. در ارتباط با حضرت حق، به جهت وجود ادلّه قطعی روشن، باید تعبیراتی مانند «مجیء» و «ید» و «إلی ربّها ناظره» توجیه شود، ولی در رابطه با فرشته ها، چنین ادلّه ای نداریم.

اگر بر تجرد ملائک دلیل قطعی می داشتیم، امثال این عبارت، قابل توجیه بود، درحالی که چنین دلیلی نـداریم و افزون بر این، بعضی از ادّله (مانند مسئله رؤیت فرشتگان) توجیه بردار نیست یا به سختی قابل توجیه است.

نتیجه این است که در بحث جسـمانی بودن یا مجرد بودن ملائک، آیات شـریفه و روایات معصومین (علیهم السلام) به وضوح بر جسـمانی بودن دلالت دارد و جای هیـچ تردیدی نیست و دلیل عقلی و نقلی برخلاف این مطلب ثابت نشده است، لذا دلیلی بر توجیه نداریم.

دسته های فراوانی از روایات به وضوح بر عدم تجرد ملائکه (به معنای اصطلاحی فلاسفه) دلالت دارند:

•احادیثی که بر زیاد شدن علم و معرفت ملائک و ترقّی فرشـتگان دلالت دارند و روایت نهج البلاغه و صـحیفه مبارکه که در ادامه بحث خواهد آمد.

۱- . همان.

•روایاتی که مضمون آنها محدود بودن تمام أشیا، به جز خدا است.

صدوق (رحمه الله) در کتاب شریف توحید از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت می کند که فرمود:

حدّ الأشیاء کلّها عند خلقه ایّاها ابانه لها من شبهه و ابانه له من شبهها.(۱)

•روایاتی که دلالت می کند همه أشیا غیر ذات اقدس پروردگار، جزء پذیر و قابل تجزیه است و به عبارت دیگر، هیچ واحدی غیر از «الله» وجود ندارد.

در کتاب شریف کافی و توحید صدوق از ابوجعفر الثانی (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

و لکنّه القدیم فی ذاته لأنّ ما سوی الواحد متجّزء و الله واحدٌ لا متجزّء و لا متوّهم بالقلّه والکثره و کلّ متجزء أو متوهّم بالقلّه والکثره فهو مخلوقٌ دالّ علی خالق له.(۲)

•روایاتی که دلالت دارد بر اینکه هرچیزی غیر از خداوند متعال متغیّر است و از حالی به حال دیگر درمی آید.

صدوق در توحید از ابن ابی یعفور روایت می کند که گفت:

سألت أباعبد الله (علیه السلام) عن قول الله عزّوجلّ { هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ } و قلت: أمّا الأول فقد عرفناه وأمّا الآخر فبیّن لنا تفسیره؟ فقال (علیه السلام) : أنّه لیس شیء إلاّ یبید و یتغیّر أو یدخله الغیر والزوال أو ینتقل من لون إلی لون ومن هیئه إلی هیئه ومن صفه إلی صفه ومن زیاده إلی نقصان ومن نقصان إلی زیاده إلاّ ربّ العالمین... .(۳)

•روایاتی که می گویند اطباق اجساد ملائکه ذکر خدا می گویند و پروردگار را تسبیح می کنند.

صدوق در توحید از رسول الله (صلی الله علیه و آله) نقل می کند که فرمود:

۱- . توحید صدوق: ۴۲.

۲- . کافی ۱ : ۱۱۶ ؛ توحید صدوق: ۱۹۳.

۳- . توحید صدوق: ۳۱۴.

إنَّ لله تبارک وتعالی ملائکه لیس شیءٌ من أطباق أجسادهم إلاّ وهو یسبّح الله عزَّوجلَّ ویحمده من ناحیه بأصوات مختلفه لایرفعون رؤوسهم إلی السماء و لایخفضونها إلی أقدامهم من البکاء والخشیه لله عزّوجلّ.(۱)

•روایاتی که به وجود جسد برای ملائکه تصریح دارد مانند روایت مورد قبل و همچنین روایت تفسیر علی بن ابراهیم از حضرت صادق (علیه السلام) در خبر معراج که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود:

...ثم رأیت ملکاً من الملائکه جعل الله أمره عجباً، نصف جسده نار والنصف الآخر ثلج، فلا النار تذیب الثلج ولا الثلج یطفیء.(۲)

•روایات بسیار فراوانی که دلالت می کند بر وجود زغب (پَر) برای ملائکه، که اهل بیت آنها را گرد می آوردند و فرزندانشان با این پرها بازی می کردند و از آن تعویذ (حرز) می ساختند و اصحاب ائمه (علیهم السلام) پرهای ملائکه را در منزل ایشان دیده اند.

شیخ صدوق (رحمه الله) در کتاب خصال روایت می کند:

کان علی الحسن والحسین تعویذان حشوهما من زغب جناح جبرئیل.(۳)

همراه حسن و حسین دو تعویذ بود که درون آنها از پرهای ریز بال جبرئیل آکنده شده بود.

•روایاتی که برای ملائکه صورت های متفاوت ذکر می کند و اجزائی برای آنها می شمارد؛ مانند: وجه، ید، رجل، جناح، زغب، لسان، رأس، حسن ترکیب صورت، بُعد و فاصله های مختلف بین مفاصل و... این روایات بسیار فراوان است.(۴) و همچنین روایاتی که در مورد تزیین ملائکه وارد شده است.(۵)

۱- . توحید صدوق: ۲۸۰.

۲- . تفسیر قمی ۲ :۶ ؛ بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۲.

۳- . خصال: ۶۷ .

۴- . بحارالأنوار ۵۶ : باب حقیقه الملائکه.

۵- . بحارالأنوار ۵۶ : باب وصف الملائکه المقربین، حدیث ۱۶ و ۲۵.

•روایاتی که دلالت می کند که تنفس ملائکه تسبیح است؛ قال (علیه السلام) : ما من حیٍّ إلاّ و هو ینام خلا الله وحده عزّوجلّ و الملائکه ینامون فقلت: یقول الله عزّوجلّ { یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لایَفْتُرُونَ } قال: أنفاسهم تسبیحٌ.(۱)

•روایاتی که دلالت دارند که ملائکه نیز می میرند؛ چراکه فرمود: { وَنُفِخَ فِی الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِی السَّمَاوَاتِ وَمَن فِی الأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاء اللهُ } (۲)

ابن عباس نقل می کند:

وکّل ملک الموت بقبض أرواح الآدمیین، فهو الذی یلی قبض أرواحهم... و الملائکه یموتون فی الصعقه الاولی، و أنّ ملک الموت یلی قبض أرواحهم ثم یموت.(۳)

•از جمله اموری که بر عدم تجرد ملائکه دلالت دارد و هم در قرآن و هم در روایات به آن تصریح شده است، جهل داشتن ملائکه است به بعضی از امور، به عنوان نمونه آیات سؤال ملائکه از علّت خلقت آدم شایان توجه است: { وَإِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلائِکَه إِنِّی جَاعِلٌ فِی الأَرْضِ خَلِیفَه قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِیهَا مَن یُفْسِدُ فِیهَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ قَالَ إِنِّی أَعْلَمُ مَا لاتَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء کُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِکَه فَقَالَ أَنبِئُونِی بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن کُنتُمْ صَادِقِینَ * قَالُواْ سُبْحَانَکَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّکَ أَنتَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ } .(۴)

در اینجا مناسب به نظر می رسد، نگاهی بیندازیم به صفات مجرّد اصطلاحی که در اوائل بحث بیان کردیم تا ببینیم آیا بین این آیات و آن صفات تناسبی وجود دارد؟!

علاّمه طباطبائی (رحمه الله) در ذیل آیات مذکور، می نویسد:

۱- . بحارالأنوار ۵۶ : ۱۸۵.

۲- . سوره زمر (۳۹) آیه ۶۸ .

۳- . بحارالأنوار۵۶: ۲۶۴.

۴- . سوره بقره (۲) آیه ۳۰ ۳۲.

وهـذا الکلاـم من الملاـئکه فی مقـام تعرّف مـا جهلـوه و استیضـاح مـا أشـکل علیهم من أمر هـذا الخلیفه، ولیس من الاـعتراض والخصومه فی شـیء، و الـدلیل علی ذلک قولهم فیما حکاه الله تعالی عنهم { إِنَّکَ أَنْتَ الْعَلِیمُ الْحَکِیمُ } حیث صدّرالجمله بإنّ التعلیلیه المشعره بتسلم مدخولها،فافهم.(۱)

•اینکه ملائک مورد امر الهی قرار گرفتند؛ زیرا که این امر تشریعی است و به جهت مکلّف بودن ملائک می باشد و به عبارت دیگر برای امتحان آنهاست.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

ثم اختبر بذلک ملائکته المقربین لیمیزالمتواضعین منهم من المستکبرین.(۲)

و در همین خطبه می فرماید:

لو أراد الله أن یخلق آدم من نورٍ... لفعل ولو فعل لظلت له الاعناق خاضعه و لخفّت البلوی فیه علی الملائکه.

•روایاتی که دلالت دارد هرگاه آدمی توبه واقعی کند، خداوند، گناه را از صفحه خاطر ملائک پاک می کند.

کلینی (رحمه الله) در کافی از ابن وهب روایت می کند که گفت:

سمعت أبا عبد الله (علیه السـلام) یقول: إذا تاب العبد توبه نصوحاً أحبّه الله فستر علیه فقلت: وکیف یستر علیه؟ قال: یُنسی ملکیه مـا کانـا یکتبـان علیه ویوحی الله إلی جوارحه وإلی بقـاع الأـرض أن اُکتُمی علیه ذنوبه، فیلقی الله تعـالی حین یلقاه ولیس شـیء یشهد علیه بشیء من الذنوب.(۳)

•روایـاتی که دلاـلت دارد ملائکه برای أنبیاء و اولیا و بعض از مؤمنین (به جهت مصـلحتی) قابلِ رؤیت شـده انـد، حتی روایت شده که:

۱- . المیزان۱ : ۱۱۵ و ۱۱۷ ۱۱۸.

۲- . نهج البلاغه (صبحی صالح) : ۲۸۶، خطبه ۱۹۲.

۳- . کافی۲ : ۴۳۶.

«رأی رسولُ الله جبرئیلَ فی صورته الأصلیه»، و قدرت ملائکه بر تشکُّل به اشکال مختلفه.(۱)

•و از جمله روایـاتی که دلالـت بر عـدم تجرّد ملائکه دارد، روایاتی است که برای آنها خواب را اثبات می کنـد، بنا بر ترجیح این روایـات بر روایت دیگری که ظاهر آن عـدم ثبوت نوم برای آنهـاست و تحقیق این مطلب در مطـالب پایانی بحث خواهد آمد.

•روایاتی که برای آنها مکان (در آسمان یا زمین یا غیر آن) ذکر می کند، چنان که امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

ثم فتق ما بین السموات العلی فملأهنَّ اطواراً من ملائکته... ومنهم الحفظه لعباده والسدنه لأبواب جنانه ومنهم الثابته فی الأرضین السفلی أقدامهم والمارقه من السماء العلیاء أعناقهم والخارجه من الأقطار أرکانهم... .(۲)

و در خطبه معروف به أشباح می فرماید:

ثم خلق سبحانه لإسکان سماواته وعماره الصفیح الاعلی من ملکوته خلقاً بدیعاً من ملائکته وملأ بهم فروج فجاجها وحشا بهم فُتُوق أجوائهـا وبین فجوات تلک الفروج زجـل المسبحین منهم فی حظـائر القـدس وسُـتُرات الحُجُب... ومنهم من قـد خرقت أقـدامهم تخوم الأرض السـفلی فهی کرایات بیض قد نفذت فی مخارق الهواء... ولیس فی أطباق السـماء موضع إهاب إلاّ وعلیه ملک ساجد إو ساعٍ حافد... .(۳)

•روایاتی که مضمون آنها گریستن ملائکه، و حزن و اندوه آنهاست و روشن است که انفعال و گریه، از مجرّدات بی معناست؛ مانند روایت کافی در باب فقد العالم: قال موسی بن جعفر (علیه السلام) : إذا مات المؤمن بکت علیه الملائکه.(۴)

۱- . بحارالأنوار۵۶ : ۲۵۲ ۲۵۳، حدیث ۱۳ و ۱۴، باب وصف الملائکه المقربین.

۲- . نهج البلاغه (صبحی صالح) : ۴۱،خطبه ۱.

۳- . همان: ۱۲۸ ۱۳۱، خطبه ۹۰.

۴- . کافی ۱ : ۴۷.

و نیز روایت گریستن حضرت آدم (علیه السلام) به حیثی که اهل آسمان ها از آن متأثر شدند.(۱) و همین طور گریه اهل آسمان ها برای حضرت جواد (علیه السلام) .(۲)

و روایت گریستن همه خلایق و ملائکه مقرّب بر حضرت سیدالشهداء (علیه السلام) .

حضرت سجّاد (علیه السلام) فرمود:

فلقد بكت السبع الشداد لقتله وبكت البحار بأمواجها والسموات بأركانها والأرض بأرجائها والأشجار بأغصانها والحيتان ولجج البحار والملائكه المقربون وأهل السموات أجمعون.(۳)

و نیز روایت گریستن هفتاد هزار ملک ژولیده مو و غبارآلود در کنار قبر مطهر امام حسین (علیه السلام) .

امام رضا (علیه السلام) می فرماید:

عن أبيه (علیه السلام) قال سئل الصادق (علیه السلام) عن زياره قبر الحسين (علیه السلام) قال: أخبرنى أبى (علیه السلام) أنّ من زار قبر الحسين (علیه السلام) عارفاً بحقّه كتبه الله فى علّيين، ثم قال: انّ حول قبر الحسين (علیه السلام) سبعين ألف ملك شُعثاً غُبراً يبكون عليه إلى يوم القيامه.(۴)

●تعدّد بی نظیر و غیر قابل توصیف ملائک، از اموری است که روایات بسیار فراوانی از شیعه و سنّی بر آن دلالت دارد و بعضی از این روایات در ضمن مباحث قبل، گذشت و به عنوان نمونه، از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد که آیا فرشتگان بیشترند یا آدمیان؟ امام (علیه السلام) فرمود: والذى نفسى بيده لَملائكه الله فى السموات أكثر من عدد التراب فى الأرض، وما فى السماء موضع قدم إلّا و فيها ملك يسبّحه ويقدّسه ولا فى الأرض شجر ولا مدر إلّا وفيها ملك موكّل بها يأتى الله كل يوم بعملها والله أعلم بها وما

۱- . بحارالأنوار۱۱ : ۲۱۳.

۲- . بحارالأنوار ۵۰ : ۱۵.

۳- . بحارالأنوار۴۵ : ۱۴۸.

۴- . بحارالأنوار۹۸ : ۶۹ .

منهم أحدٌ إلاّ ـ ویتقرّب کل یوم إلی الله بولایتنا أهل البیت ویستغفر لمحبینا ویلعن أعدائنا ویسأل الله أن یرسل علیهم العذاب ارسالاً.(۱)

و حال آنکه چنانچه در صفات مجردات گذشت، فلاسفه مجرّد را نوع منحصر در فرد می دانند و تعدّد را منحصر به مادّه، پس تعدد و کثرت افراد، در مجرّدات راه نخواهد داشت. کیفیت ارتباط مجرد عقلی با عالم مادّه و کثرات، از اشکالاتی است که برخی بر تجرد ملائکه گرفته اند و ظواهر روایات، تناسبی با این تعدد انواع ندارد بلکه ظواهر روایات اتحاد در نوع است، اختلاف نوع در تک تک ملائکه بعید است مانند افراد انسان و جنّ، مثلاً چه فصلی است بین یک ملک که موکل به یک قطره باران و ملک دیگری که موکل به قطره دیگر است و همین طور ملائکه موکّل به درختان و گیاهان و سنگ ها و... .

●اختلاف مراتب ملائکه که معتقدان به تجرّد هم آن را قبول دارند چنانچه از عبارت المیزان گذشت و نصّ قرآن و صریح روایات است لازمه آن عدم وجود بعض مراتب کمال در افراد پایین تر است، و این، منافی با تجرّد در جمیع مراتب غیر مرتبه اول و فرد اول است؛ زیرا که نقص و تزاحم مربوط به عالم ماده است، و آنچه مجرّد از این حیث است نباید هیچ محدودیتی در آن وجود داشته باشد یعنی کمال محض باشد.

نتیجه

۱. کسی که بدون تعصّب و با دیده انصاف (و با غرض استفاده از روایات نه حمل آراء خود بر آنها) در این روایات نظر کند به عدم تجرد ملائکه به معنائی که فلاسفه مدعی اند قطع می یابد. معلوم است که این روایات در کیفیت دلالت مختلف اند؛ بعضی نصّ در عدم تجرّد و بعضی ظاهر و بعضی دارای ظهور بسیار قوی در این معنا می باشند. گرچه ظهور، قابل تأویل است، ولی تأویل به دلیل محتاج است و دلیل معتبر نقلی یا عقلی در مقام مفقود است، بلکه می توان تواتر معنوی روایات یا تواتر اجمالی آنها را در عدم تجرد اصطلاحی ملائکه ادّعا کرد.

۱- . بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۶.

لذا در سند روایات خدشه ای نیست و حتی با صرف نظر از تواتر، روایات معتبر مذکور، در اثبات مراد کافی است.

۲. روایات مذکور، گاهی تجرد مطلق را نفی می کند و گاه تجرّد عقلی محض را رد می کند که بعضـی از فلاسـفه ادّعا کرده انـد؛ و روایـاتی فقـط تجرّد گروه خاصـی از ملاـئکه را می توانـد ابطـال کنـد، ولی روی هم رفته از روایـات وارده در صـفات ملائک و حقیقت فرشتگان، به دست می آید که قول به تجرد مطلقاً تمام نیست.

۳. افزون بر کسانی که بر عدم تجرّد ملائک، ادّعای اجماع کرده اند؛ بسیاری دیگر از بزرگان نیز تصریح دارند که ظاهر آیات و روایات، عدم تجرد است:

ابن میثم بحرانی (رحمه الله) در (شرح نهج البلاغه۱: ۱۶۵) بعد ازبیان صفات ملائک می گوید:

إذا عرفت ذلک فنقول أمّا من قال بأنّ الملائکه أجسام کان حمل صـفاتهم المـذکوره فی هـذه الأخبار فی کلامه (علیه السـلام) علی ظاهرها أمراً ممکناً وانه تعالی قادر علی جمیع الممکنات و أما مَن نزّههم عن الجسمیه... .

سپس توجیهات این گروه را ذکر می کند.

محقّق دوانی می گوید:

الملائکه أجسام لطیفه قادره علی التشکلات المختلفه.(۱)

سید نعمت الله جزائری در شرح صحیفه می گوید:

فانّ الأدله النقلیه قد تعاضدت بنفی التجّرد عن کلّ الملائکه.(۲)

حضرت آیت الله العظمی خوئی (رحمه الله) نیز می نویسد:

ودعوی ان الملک من عالم المجردات فلیس له مادّه کما اشتهر فی ألسنه الفلاسفه دعوی جزافیه، فانّه مع الخدشه فی ادله القول بعالم المجردات ما سوی الله (کما حقق فی محله) انه مخالف لظاهر الشرع.

۱- . به نقل از بحارالأنوار۵۶ : ۲۰۳.

۲- . شرح صحیفه، ذیل دعای دوم.

ومن هنا حکم المجلسی (رحمه الله) فی اعتقاداته بکفر من انکر جسمیه الملک.(۱)

عصـــمت ملائک§. از جمله مطالبی که در صفات ملائکه مورد خلاف نیست، عصمت آنهاست، شیخ صدوق –رحمه الله علیه – می فرماید: اعتقادنا فی الأنبیاء والرسل والأئمه والملائکه،انهم معصومون مطهّرون من کلّ دنس (الاعتقادات: ۹۶) . شیخ مفید نیز می فرماید: أقول: انهم معصومون ممـــا یوجب لهم العقـــاب بالنار؛ وعلی هـــذا القول، جمهور الامامیه وسائر المعتزله واکثر المرجئه وجماعه من أصـــحاب الحدیث (أوائل المقالات: ۷۱) . علامه حلی – رحمه الله علیه – می فرمایـــد: الملائکه معصومون لقوله تعالی: ... و لأن صدور الذنب إنما یکون بتعلق الشـــهوه و الغضب و هم منزهون عن ذلک. محقق حلی – رحمه الله علیه – می فرماید: الملائکه معصومون لقوله تعالی ... و ما روی فی بعض الأخبار من ضدّ ذلک (و کذلک ما تضمنّته قصّه هاروت و ماروت) فقد صرف ذلک عن الظاهر الی ضرب من التأویل (المسلک فی اصول الدین: ۲۸۵) . علامه مجلســـی – رحمه اللّه علیه – نیز در این باره می فرماید: إعلم أنه أجمعت الفرقه المحقه و أکثر المخالفین علی عصمه الملائکه من صغائر الذنوب و کبائرها (بحارالأنوار۱۱ : ۱۲۴) . و عصمت ملائک چنانچه از عبارات بزرگان و آیات مبارکات و روایات شـــریفه معلوم می شود به صراحت در جمیع أصناف آنان است و ملاک عصمت، تجرّد نیست، چنانچه أنبیاء و ائمه علیهم الســـلام نیز معصوم اند و مجرد نیستند؛ لذا آنچه در (تفسیر تسنیم۵ :۷۱۷ ۷۱۸) آمده است محل تأمل می باشد. عبارت تفســـیر چنین است: «البته دلیل عقلی بر حصر ملائک در مجرّد تام عقلی نیست، محتمل است فرشتگانی آفریده شده باشند که همانند جنّ دارای بدن مادّی و نامرئی باشـــند. در این حال، همانند جنّ و انس مکلّف اند و برهانی بر عصـــمت چنین فرشتگان مفروضی اقامه نشده است، هرچند احتمال آن خواهد بود». §

اشاره

مسئله دیگری که در مورد ملائک مطرح است، عصمت آنهاست که آیات و روایات به خوبی آن را ثابت می کند.

۱- . مصباح الفقاهه ۱: ۳۶۴.

آیه اول

{ وَلَهُ مَن فِی السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُ لایَسْتَکْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلایَسْتَحْسِرُونَ * یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لایَفْتُرُونَ } ؛(۱)

و هر [فرشته ای] که در آسمان ها و زمین است برای اوست، و کسانی که نزد اویند از پرستش وی تکبّر نمی ورزند و درمانده نمی شوند. شبانه روز، بی آنکه سستی ورزند، نیایش می کنند.

براساسِ این آیه، ملائک از عبادت حضرت حق کبر نمی ورزند، خسته نمی شوند و شب و روز بدون هیچ سستی در تسبیح و تمجیدند. معلوم است که اگر اهل عصیان بودند، این تعابیر نمی آمد. پس این آیه، ظهور واضحی بر عصمت ملائک دارد.

آیه دوم

{ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّکْرَمُونَ * لایَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ } ؛(۲)

و گفتند: خدای رحمان فرزندی اختیار برگرفت! او منزّه است، بلکه [فرشتگان] بندگانی ارجمندند، که در سخن بر او پیشی نمی گیرند، و خود به دستور او کار می کنند.

اطلاق جمله { لایَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ } و همین طور { بِأَمْرِهِ یَعْمَلُونَ } ظهور قوی دارد در اینکه ملائک معصوم اند.

آیه سوم

{ یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا قُوا أنفُسَکُمْ وَأهْلِیکُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجارَه عَلَیْهَا مَلائِکَه غِلاظٌ شِدَادٌ لایَعْصُونَ اللهَ مَا أمَرَهُمْ وَیَفْعَلُونَ مَایُؤْمَرُونَ } ؛(۳)

۱- . سوره انبیاء (۲۱) آیه ۱۹ ۲۰.

۲- . سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۶ ۲۷.

۳- . سوره تحریم (۶۶) آیه ۶ .

ای کسانی که ایمان آورده اید، خودتان و کسانتان را از آتشی که سوخت آن، مردم و سنگ هاست حفظ کنید، بر آن [آتش] فرشتگانی خشن [و] سختگیر [گمارده شده]اند، از آنچه خدا به آنان دستور داده سرپیچی نمی کنند و آنچه را که مأمورند انجام می دهند.

جمله لایَعْصُونَ اللَّه مَا أمَرَهُم } گویای عصمت فرشتگان است و نیز جمله: { وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤمَرُونَ } به روشنی در عصمت ملائکه ظهور دارد.

در دعایی از امام سجاد (علیه السلام) در روز عرفه می خوانیم:

اللّهم إنّ ملائکتک مشفقون من خشیتک، سامعون مطیعون لک و هم بأمرک یعملون و لایفترون اللیل والنهار یسبّحون؛(۱)

خدایا، فرشتگانت از ترست نگرانند، شنوا و فرمانبر تو اند، و به فرمان تو کار می کنند، در شب و روز خستگی ناپذیر [تو را] تسبیح می گویند.

این عبارات و بسیاری از متون دیگر(۲) بر عصمت ملائکه دلالت دارد.

با وجود این، گفته اند: بعضی از روایات و ظاهر بعضی از آیات، با عصمت ملائکه منافات دارد، آیا می توان میان آنها جمع کرد؟ و این سازگاری چگونه است؟

در قرآن می خوانیم:

{ وَاتَّبَعُواْ مَا تَتْلُواْ الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيْاطِينَ كَفَرُواْ يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ

۱- . إقبال الأعمال۲ : ۱۱۳ ؛ بحارالأنوار۵۶ : ۳۲۶.

۲- . در دعای سوم صحیفه سجادیه (فی الصلاه علی حمله العرش و کل ملک مقرّب) ، عباراتی بر عصمت ملائکه دلالت دارد: اللهم وحمله عرشک الذین لایفترون من تسبیحک، ولایسأمون من تقدیسک، ولایستحسرون من عبادتک، و لا یؤثرون التقصیر علی الجدّ فی أمرک، ولایغفلون عن الوله إلیک... فصلِّ علیهم و علی الملائکه الذین من دونهم من سکّان سماواتک، وأهل الأمانه علی رسالاتک، والذین لاتدخلهم سأمه من دُؤوب، ولاإعیاء من لغوب ولافتور، ولاتشغلهم عن تسبیحک الشهوات، ولایقطعهم عن تعظیمک سهو الغفلات... .

وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولاَ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَه فَلاَتَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَيَنفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُواْ لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَه مِنْ خَلاَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُواْ يَعْلَمُونَ } ؛(۱)

و [یهود] آنچه را که شیطان ها در سلطنت سلیمان خوانده [و درس گرفته] بودند، پیروی کردند، و سلیمان کفر نورزید، لیکن آن شیطان ها به کفر گراییدند که به مردم سحر می آموختند؛ و [نیز از] آنچه بر آن دو فرشته، هاروت و ماروت، در بابِل فرو فرستاده شده بود [پیروی کردند] با اینکه آن دو هیچ کس را تعلیم [سحر] نمی کردند مگر آنکه می گفتند: «ما [وسیله] آزمایشی هستیم، پس زنهار کافر نشوی» و آنها از آن دو چیزهایی می آموختند که به وسیله آن میان مرد و همسرش جدایی بیفکنند، هرچند بدون فرمان خدا نمی توانستند به وسیله آن به احدی زیان برسانند، و چیزی می آموختند که برایشان زیان داشت، و سودی بدیشان نمی رسانید. قطعاً [یهودیان] دریافته بودند که هر کس خریدار این باشد، در آخرت بهره ای ندارد؛ چه بد بود آنچه به جان خریدند، اگر می دانستند.

در مضمون و محتوای این آیه اختلاف بسیاری است،تا حدِّی که گفته اند:(۲) در قرآن آیه ای که به این اندازه نسبت به جمله جمله آن اختلاف شده باشد وجود ندارد؛ مثلاً:

مراد از { اتَّبَعُوا } چه کسانی اند؟

{ مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينَ } شیاطین جنّ مراد است یا انس؟

{ عَلَى مُلْكِ سُلَيمَان } مقصود چیست؟ و همین طور جملات دیگر که از ضرب احتمالات در یک دیگر، بیش از صد میلیون احتمال در معنای آیه به وجود می آید.

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۰۲.

۲- . المیزان۱ : ۲۳۳.

در مقـام بیـان آیه و بررسـی احتمالات نیستیم، ولی به وضوح از آیه اسـتفاده می شود که: دو ملک از طرف خداونـد متعال بر زمین فرود آمدنـد. این دو ملـک به مردمـان «بابـل» سـحر را تعلیم می دادنـد. بر این اسـاس که تعلیم سـحر کار باطل و حرامی است. به عصمت ملائکه اشکال شده است.(۱)

در این مورد از حضـرت صـادق (علیه السـلام) سؤال کرده انـد چکیـده پاسـخ آن حضـرت، این است که خداونـد متعـال برای آزمایش و امتحان، به این دو ملک سحر را تعلیم داد تا به مردم بیاموزند و با گروه منحرفی که برای ترویج عقائد انحرافی خود سحر را به کار می برنـد و موجب بت پرستی آنها می شدنـد، مقابله کننـد. به این وسـیله مردم متوجّه می شدند که این اعمال سحر و باطل است. (هم امتحان الهی در کار بود و هم از بین بردن انحراف) چون این دو ملک برای انجام مأموریت خود سحر را تعلیم می دادند معصـیت نکرده اند. آن دو فرشـته، به مردم اعلام می کردند که ما برای آزمایشـیم، باید مراقب باشـید که از این سحر، سوء استفاده نکنید.

در حدیث آمده است که:

سـأل زنـدیقٌ أباعبـد الله (علیه السـلام) قال: فما تقول فی المَلَکین هاروت و ماروت و ما یقول النَّاس بأنَّهما یُعَلِّمان السـحر؟ قال: إنهما موضع ابتلاء و موقع فتنه، تسبیحهما الیوم: لو فعل الإنسان کـذا وکـذا، لکان کـذا وکـذا، ولو یعالـج بکذا وکذا، لکان کذا أصناف السِّحر، فَیَتَعَلَّمُون مِنهُما مایخرج عنهما، فیقولان لهم: إنَّما نحن فتنه، فلاتأخذوا عنّا ما یَضُرُّکُم و لاینفعکم.(۲)

۱- . ذیل این آیه شـریفه در بسـیاری از کتب تفسیری اهل سنت، روایاتی نقل شده که بر اساسِ آنها گناهان کبیره ای همچون قتل و زنا و شـرب خمر از ملائکه بروز می یابد. بدون هیچ اشـکالی باید این روایات طرد شود و قابل هیچ گونه تأویلی نیست. علامـه طباطبـائی - رحمه الله علیه - می نویسـد: إنَّ هـذه الأحادیث کغیرها الوارده فی مطاعن الأنبیاء و عثراتهم لاتخلو من دسّ دسّته الیهود فیها (المیزان۱ : ۲۳۹) .

۲- . الاحتجاج۲ : ۸۲؛ بحارالأنوار۵۶ : ۳۲۶ ، حدیث ۱۲.

این تعبیر حضرت بسیار لطیف است، می فرماید: تسبیح این دو ملک، در آن مقطع، همان تعلیم سحر بود. چون از طرف خداوند مأمور به این کار شدند، همان تعلیمِ سحر، تسبیح آنها به شمار می آمد.

حدیثی که ممکن است مخالف با مسئله عصمت ملائک باشد، حدیث فُطرُس است. هنگام ولادت حضرت امام حسین (علیه السلام) فرشته ها مأمور شدند برای تبریک گفتن و تسلیت دادن (به جهت إخبار به شهادت حضرت) به زمین فرود آیند. در مسیر راه به جزیره ای رسیدند که فرشته ای به نام «فُطرُس» در آنجا گرفتار بود و سرانجام بدان جهت که دست به دامانِ اهل بیت رسالت شد، مورد لطف حضرت حق قرار گرفت و نجات پیدا کرد.(۱)

در مورد گناهی که فُطرُس مرتکب شد روایات، مختلف اما قابل جمع است. در روایتی می خوانیم:

فُطرُس کان من الحمله، بعثه الله عزَّوجلَّ فی شیء، فَأبطأ علیه، فَکَسر جَناحه و ألقاه فی تلک الجزیره؛(۲)

فُطرُس از حاملان عرش و از فرشتگان مقرّب بود. خداوند در جریانی به او دستوری فرمود و او کندی کرد. از این رو، خدا بالش را شکست و او را در این جزیره انداخت.

۱- . روایت دیگری نیز وارد شده در مورد «دردائیل» که شبیه حدیث فُطرُس است. ابن عباس روایت می کند: سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله یقول: انَّ لله تبارک وتعالی ملکاً یقال له دردائیل کان له ستّه عشر الف جناح... فجعل یوماً یقول فی نفسه: أفوق ربّنا جلّ جلاله شیءٌ؟! ... فسلبه الله أجنحته و مقامه من صفوف الملائکه فلّما ولد الحسین علیه السلام هبط جبرئیل فی ألف قبیل من الملائکه لتهنئه النبی صلی الله علیه و آله فمرّ بدردائیل فقال له: سل النبی صلی الله علیه و آله بحق مولوده أن یشفع لی عند ربّی ... (بحار الأنوار ۵۶: ۱۸۴) . علامه مجلسی رحمه الله علیه بعد از ذکر روایت می فرماید: بیانٌ: «أفوق ربّنا»، لعله کان ذلک بمحض خطور البال بغیر شک لئلا ینافی العصمه و الجلاله (همان: ۱۸۵) .

۲- . کامل الزیارات: ۶۶ ؛ بحارالأنوار۴۳ : ۲۴۴.

در روایت دیگری آمده است که:

إنَّ اللّه عَرَض ولایه امیرالمؤمنین (علیه السلام) فقبلها الملائکه و أباها مَلَک، یقال له فُطرُس، فَکَسر الله جناحه؛(۱)

خدا ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) را عرضه کرد همه ملائک قبول کردند غیر از ملکی به نام فطرس که به خاطر این خطا، خدا بالش را شکست.

حاصل اشکال این است که این فرشته، عصیان ورزید و این کار با عصمت ملائک سازگار نیست.

جواب این شبهه این است که: عصمت ملائک یک عصمت اجباری نیست، بلکه عصمتی براساس اختیار خودشان است؛ زیرا چنان که به زودی بحث خواهیم کرد از مدارک مختلف استفاده می شود که ملائک نیز دارای اختیارند، ولی چون غرائز شوم و زمینه های فساد در آنها نیست، پیوسته در حالت اطاعت پروردگار به سر می برند. معصوم بودن آنها (مانند عصمت انبیا) همراه با اختیار است. به همین دلیل، منافات ندارد که یکی از آنها خلافی انجام بدهد.

افزون بر این، باید سند این روایت نیز بررسی گردد.(۲)

اختیار ملائک

معنای مختار و مجبور واضح است. اختیار، یعنی اگر فرد بخواهد می تواند گناه انجام بدهد و اجبار، یعنی امکان ندارد از او معصیتی سر بزند و معلوم است که معصوم بودن با هر دو سازگار است. باید ببینیم از مدارک وحیانی چه استفاده می شود؟

در جواب باید گفت که از مدارک به خوبی روشن می شود که ملائک نیز دارای اختیارند.

۱- . بحارالأنوار۲۶ : ۳۴۰.

۲- . این روایت در مجامع مختلف حدیثی به ویژه در کتب قدما و با سندهای متعدد نقل شده است؛ نگاه کنید به، بصائر الدرجات: ۸۸ ؛ کامل الزیارات: ۱۴۰ ؛ امالی صدوق: ۲۰۰ ؛ مصباح المتهجد: ۸۲۷ ؛ دلائل الامامه: ۱۹۰ ؛ المناقب۳ : ۲۲۹ ؛ الخرائج و الجرائح۱ : ۲۵۲ ؛ بحارالأنوار ۴۴ : ۱۸۲.

در این راستا دلایل گوناگونی وجود دارد:(۱)

۱- . شیخ مفید رحمه الله علیه در کتاب أوائل المقالات می نگارد: أقول إنَّ الملائکه مکلّفون وموعودون ومتوعّدون قال الله تبارک وتعالی: من یقل منهم انی اله من دونک فذلک نجزیه جهنم کذلک نجزی الظالمین وأقول إنّهم معصومون ممّا یوجب لهم العقاب بالنار وعلی هذا جمهور الإمامیّه وسائر المعتزله وأکثر المرجئه وجماعه من أصحاب الحدیث، وقد أنکر قوم من الإمامیه أن تکون الملائکه مکلّفین و زعموا أنَّهم إلی الأعمال مضطّرون ووافقهم علی ذلک جماعه من أصحاب الحدیث (أوائل المقالات: ۷۱) . و در شرح کلام شیخ مفید در بعضی از چاپ ها آمده است: ومنشأ شبهه المخالفین أمران؛ الأوّل: عصمه الملائکه فحصلت لهم شبهه عامّه فی کلّ معصوم إنّه یمکن أن یکون فاعلًا مختاراً أم لا؟ و هل العصمه تقتضی الإجبار أم لا؟ و قد أجبنا و أجیب عنها فی مواضعه بأنّ العصمه مؤکّده للإختیار لا منافیه و فرق بین أن نحکم قطعاً بعدم امکان صدور المعصیه منه رأساً و أصلاً لأنَّه لایریدها و بین أن نحکم بعدم إمکان إرادته لها لعدم إمکان صدورها و التفصیل فی محلّه. الثانی: الخطابات القرآنیه وغیرها من الکتب السماویه تختصّ بالجن و الإنس، و لیس فیها خطاب تکلیفی بالملائکه ... و الجواب عن اختصاص الخطابات بالجن و الإنس دون الملک، فبأن الداعی علی الخطاب و الکتب و غیرها بُعد عالمنا عن عالم الغیب و معدن الوحی، فصار سبباً لإبلاغ الأحکام عن طریق إرسال الرسل و الکتب، و أمّا الحاضرون فی عالم الغیب السامعون لکلامه (تعالی) بلا واسطه فلاتحتاجون إلی رسول و لا کتاب؛ مضافاً إلی أنَّ اطّلاعهم بمضمون الکتاب الذی یأتون به، یکفی إتماماً للحجّه علیهم و لعلَّه لهذا اتّفقت کلمه علماء الإمامیه علی أنّ المکلّف من الموجودات ثلاثه أصناف الإنس و الجنّ و الملائکه و لاینافیه مخالفه الشذاذ منهم. مرحوم سید علی خان در شرح صحیفه می نویسد: و فی قوله (: «ولایؤثرون التقصیر علی الجدّ فی أمرک» دلاله علی أنّ الملائکه قادرون علی التقصیر لکنهم لایؤثرونه اختیاراً للجدّ علیه و تفادیاً عنه و المسأله محلّ خلاف. فذهب الفلاسفه و أهل الجبر إلی أنَّهم خیر محض، و أنَّهم مطبوعون علی الطاعات لا قدره لهم علی الشرور و المعاصی. و ذهبت المعتزله و جمهور الإمامیّه إلی أنّ لهم قدرهً علی الأمرین بدلیل قوله تعالی: (وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِن دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ) (أنبیاء (۲۱) آیه ۲۹) وهذا یقتضی کونهم مزجورین وقوله تعالی: (لايَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ) (أنبیاء (۲۱) آیه ۱۹) والمدح بترک الاستکبار، إنَّما یحسن لو کان قادراً علی الإستکبار و لولا ذلک ما استحقّوا ثواباً علی طاعاتهم؛ إذ لو کانوا مطبوعین علی الطاعات لم یکن علیهم مشقّه فی التکلیف فلم یستحقّوا ثواباً، والتکلیف إنَّما یحسن فی کلّ مکلّف تعریضاً للثواب، فلابد أن یکون لهم الشهوات فیما حظر علیهم و نفارٌ عمّا أوجب علیهم، حتّی تحصل فائده التکلیف والله أعلم (ریاض السالکین۲ : ۲۰) . و همچنین می گوید: «و لاتشغلهم عن تسبیحک الشهوات...» قیل: وهی [الشهوات] ضربان محموده ومذمومه... وهی بقسمیها منفیّه عن الملائکه عند الفلاسفه، إذ کانت من لوازم النفس الحیوانیه وهی غیر متصّوره فیهم. و ذهب جمهور الإمامیه والمعتزله إلی أنّ لهم شهوات، لکنّهم قاهرون لأنفسهم عن اتّباعها. قال الشریف المرتضی رحمه الله علیه : نحن نعلم علی الجمله أنّ الملائکه إذا کانوا مکلّفین فلابدّ أن یکون علیهم مشاقّ فی تکلیفهم، لولا ذلک ما استحقّوا ثواباً علی طاعاتهم والتکلیف إنَّما یحسن فی کلّ مکلّف تعریضاً للثواب و لایکون التکلیف علیهم شاقّاً إلاّ ویکون لهم شهوات فیما حظر علیهم ونفار عمّا أوجب علیهم (همان: ۳۷) . و علامه مجلسی می نگارد: اجمعت الأمّه علی أنّ المکلّفین إمّا الجنّ والإنس أوالملائکه (بحارالأنوار ۶۱ : ۱۱) . نیز بنگرید به، خلفیات مأساه الزهراء۴ : ۲۸ و شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحدید) ۶ : ۴۳۲

یـک: اصـل تکلیف ملائـک به سـجده بر آدم (علیه السـلام) زیرا اگر اختیـار نباشـد، تکلیف معنا نـدارد. پس همین تکلیف به سجده، دلیل بر اختیار است.

دو: روایات حاکی از اختیار ملائک اند. در خطبه ۹۱ نهج البلاغه، عباراتی هست که روشنگر این معناست:

و لا ـیرجع بهم الاسـتهتار بلزوم طـاعته، إلاّ ـ إلی مواد من قلوبهم غیر منقطعه من رجـائه ومخـافته، لم تنقطع اسـباب الشـفقه منهم، فینوا(۱) فی جدهم، ولـم

۱- . ونی ینی: فتر و ضعف و کلَّ و أعیا (المنجد) .

تأسرهم الاطماع فيؤثروا وشيك السعى على اجتهادهم لم يستعظموا ما مضى من أعمالهم، ولواستعظموا ذلك لنسخ الرجاء منهم شفقات وجلهم؛(۱)

رغبتشان به عبادت پروردگار آنان را به هیچ سویی متوجه نمی سازد، مگر به سوی سرچشمه های امید به رحمت حق و ترس از عذاب او که هیچ گاه از دل هاشان قطع نمی شود. آنچه علّت ترس از عذاب است از دلشان زدوده نمی شود تا از کوشش در عبادت وامانده و سست شوند، طمع آنان را اسیر نساخت تا سعی در امور ظاهر را بر کوشش در امر آخرت مقدم بدارند، اعمال گذشته خود را بزرگ نشمارند؛ زیرا اگر بزرگ شمارند امیدشان به حق باعث زدودن رشته های خوف آنان از عذاب می شود.

فرشته ها شیفته طاعت پروردگارند به جهت ریشه هایی که در دل هایشان وجود دارد که از خوف و رجاء جدا نمی شود و امیدوار به رحمت خدا هستند و بیمناک از عذاب.

مسئله خوف و رجاء وقتی معنی دارد که شیء مختار باشد. در این حدیث امام (علیه السلام) این مسئله دو بال حرکت را درباره ملائکه مطرح می کند.

بنابراین بعضی از عبارات دیگری که در خود همین خطبه آمده است، باید به گونه ای معنی شود که با این مطلب منافات نداشته باشد مثلاً در همین خطبه می خوانیم:

«فَهم أُسَراء الإيمان» اسیر ایمان بودن، نه به معنای جبر، بلکه یعنی بنده ایمان و سر سپرده حق اند.

سه: برای مکلّف بودن ملائکه به این آیه نیز می توان استناد کرد:

{ وَلِلّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ مِن دَآبَّه وَالْمَلآئِكَه وَهُمْ لاَيَسْتَكْبِرُونَ * يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ } ؛(۲)

۱- . نهج البلاغه (صبحی صالح) : ۱۳۱ ، خطبه اشباح.

۲- . سوره نحل (۱۶) آیه ۴۹ ۵۰.

و آنچه در آسـمان هـا و آنچـه در زمیـن از جنبنـدگان و فرشـتگان اسـت، برای خـدا سـجده می کننـد وتکبّر نمی ورزنـد،از پروردگارشان که حاکم بر آنهاست می ترسند و آنچه را مأمورند انجام می دهند.

اینکه می فرماید: { یَخَافُونَ رَبَّهُم } (از خداوند متعال بیم دارند) بیم در ارتباط با تکلیف معنی دارد.

اگر موجودات باشعوری باشند، ولی تکلیفی برای آنها نباشد، خوف معنا ندارد.(۱)

چهار: در دعای حضـرت سـجاد (علیه السلام) وارد شده است که: وقتی ملائکه به اهل آتش نگاه می کنند و می بینند که آنها معذّب اند، می گویند: «سُبحَانَکَ مَا عَبَدنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِکَ».(۲) این جمله نیز ظهور در تکلیف دارد.

۱- . علاّمه طباطبائی رحمه الله علیه از این اسـتدلال این گونه جواب می دهد: ومن عجیب الإستدلال ما استدلّ به بعضهم بالآیه علی أنّ الملائکه مکلّفون مدارون بین الخوف و الرجاء کمثلنا أمّا دلالتها علی التکلیف، فلمکان الأمر و أمّا إدارتهم بین الخوف و الرجـاء، فلأنّ الآیه ذکرت خوفَهم و الخوفُ یسـتلزم الرجـاء. وهو ظـاهر الفساد أمّا الأمر فقـد ورد فی کلامه تعالی فی موارد لاتکلیف قطعاً کالسـماء والأرض وغیرهما قال الله تعالی: (فَقَالَ لَهَا وَلِلأَرْضِ اِئْتِیَا طَوْعًا أَوْ کَرْهًا قَالَتَا أَتَیْنَا طَائِعِینَ) (فصلت (۴۱) آیه ۱۱) وقـال: (ویوم یقول کن فیکون) وأمّـا اسـتلزام الخوف للرجـاء، فإنّمـا الملازمه ما بین الخوف من نزول العـذاب وإصابه المکروه و بین الرجاء وقـد تقدّم ان الّذی فی الآیه إنّما هو خوف مهابه وإجلال بمعنی تأثّر الضـعیف من القوی وانکسار الصـغیر الحقیر قبـال العظیم الکبیر الظـاهر علیه بعظمته وکبریـائه ولامقابله بین الخوف بهـذا المعنی و بین الرجاء (المیزان۱۲: ۲۶۹) . در جواب می گوئیم: بر فرض که در این آیه شـریفه بتوان گفت خوف اجلالـی مراد است و ملازمه با رجاء نـدارد، ولی از آیات دیگر به دست می آیـدکه خوف ملائکه اجلالی نیست و از عـذاب الهی است، مانند: (وَمَن یَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّی إِلهٌ مِّن دُونِهِ فَذلِکَ نَجْزِیهِ جَهَنَّمَ) (سوره انبیاء (۲۱) آیه ۲۹) پس با وجود وعید به جهنم، خوف از عذاب هم برای ملائکه صحیح است.

۲- . صحیفه سجادیه، دعای سوم.

پس، ملائـک معصوم انـد و اختیـار دارنـد و عصـمت بـا اختیـار ناسازگار نیست، ولی ظاهر عبارت تفسـیر المیزان برخلاف این مطلب می باشد. عبارت ایشان، چنین است:

وثانیاً انّهم لایعصون الله فیما أمرهم به، فلیست لهم نفسیه مستقلّه ذات إراده مستقلّه، ترید شیئاً غیر ما أراد الله سبحانه فلایستقلّون بعمل، و لایغیّرون أمراً حمّلهم الله إیاه بتحریف أو زیاده أو نقصان؛ قال تعالی:

{ لایَعْصُونَ اللَهَ مَا أمَرَهُم وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤمَرُونَ } .(۱)

درست است که ملائک عصـیان نمی کننـد، ولی این مطلب با اختیار منافاتی نـدارد، کما اینکه عصـمت انبیا (علیهم السـلام) با اختیار منافاتی ندارد یا کسی که به عدالت رسید، دیگر گناه نمی کند.

در این عبارت علامه که «فَلَیست لَهُم نَفسیه مسـتقلّه ذات إراده مستقلّه» اگر استقلال، به معنای بالذات عمل کردن باشد، که ما هـم نـداریم، بلکـه حضـرت حق به مـا تملیـک کرده است. پس این معنی مراد نیست، بلکه یعنی اراده ایشـان منـدکّ در اراده حضرت حق است به گونه ای که استقلالی در کار نیست. ظاهر این عبارت، نفی اختیار است.(۲)

۱- . المیزان۱۷ : ۱۲.

۲- . علاّمه رحمه الله علیه عبـارات دیگری درهمین موضوع دارد که نص و صـریح در نفی اراده از ملائک به معنای مجبور بر خیر بودن است، می گویـد: و أمّا عالَم الملائکه و ظرف وجودهم فإنّما هو عالَم الحقّ، غیر مشوب بشـیء من الباطل؛ کما یدلّ علیه قوله تعـالی: (لاـ یَعْصُونَ اللَه مَـا أمَرَهُم وَ یَفْعَلُونَ مَا یُؤمَرُونَ) و قوله: (بَلْ عِبَادٌ مُکْرَمُونَ لایَسْـبِقُونَهُ بِالْقَولِ وَهُم بِأمرِهِ یَعْمَلُونَ) فمقتضی الآیات وما فی معناها أنَّهم فی أنفسهم مخلوقات شریفه، و وجودات طاهره نورانیه منزّهه عن النقص والشین، ولاتحتمل الشرّ والشـقاء ولیس عنـدها إمکـان الفسـاد والمعصیه والتقصـیر، فلاـیحکم فیهـا هـذا النظام المادی المبنی علی أساس الإمکان والإختیار، وجواز الصـلاح والفساد والطاعه والمعصیه والسعاده والشقاء جمیعاً (المیزان۱۲ : ۱۰۰) و نیز می نویسد: فقوله (وَمَا مِنَّا إلاَّـ لَهُ مقَـامٌ مَعلُومٌ (أی معیّن مشـخّص أقیم فیه، لیس له اَن یتعـدّاه بأن یفوّض الیه أمر فیسـتقلّ فیه، بل مجبول علی طاعه الله فیما یأمر به و عبادته (المیزان۱۷ : ۱۷۶) . مخفی نماند که از لابلای این عبارات، دلیل بر مجبور و «مجبول علی الخیر» بودن ملائک دانسته می شود و علت آن هم تجرّد آنها و از عالم عقل بودن آنهاست. از مباحث گذشته دریافتیم که این کلام اساسی ندارد، بلکه همین آیات و روایاتی که بر اختیار ملائک دلالت دارد، خود دلیلی دیگر بر عدم تجرّد است. و اما آیاتی را که علامه می آورد فقط دلالت بر عصمت دارد و امثال این عبارت، در مناجات های ائمه معصومین علیهم السلام فراوان است.

بعضی خواسته اند بگویند که ملائک مختارند اما به این معنا که می دانند چه می کنند و از کار خود راضی اند؛ همین معنا را در اراده حق متعال نیز گفته انـد.(۱) چون قائل انـد که حضـرت حق علت تامه است و معلولِ علت تامه از علّتش تخلف ندارد، لذا شبهه مجبور بودن حضرت حق برای آنها پیش آمده است؛ یعنی چون خداوند تام در علیت است، پس باید معلول او تحققّ پیدا کند. پس باید قائل به جبر شد و به اینجا می رسند که مقصود ما از اختیار علم به فعل و رضایت به فعل است، خواه امکان ترک باشد یا نه.

ولی واقعیت این است که ملائک مختارنـد؛ یعنی قدرت بر فعل و ترک دارند، ولی زمینه برای طاعت به قدری فراهم است که معصیت را برنمی گزینند.

این بحث یکی از مباحث فلسفی و اختلافی است که ما آن را جداگانه به تفصیل بحث کرده ایم(۲) و برای اطلاع بیشتر از این بحث، می توانید به تقریرات درس خارج اصول مرحوم آیت الله العظمی خوئی مراجعه کنید.(۳) در این مأخذ آمده است که تعبیر علت تامه اصطلاحی درباره حضرت حق غلط است آیت الله خوئی تأثیر ذات مقدس خداوند را در اشیا از قبیل تأثیر فاعل مختار در فعلش می داند، نه از قبیل تأثیر علت تامّه در معلول، پس

۱- . نگاه کنید به، شرح منظومه۱ : ۵۳۲ (غرر فی الإراده) .

۲- . به رساله «قـدرت حضـرت حق» و رساله «بحث اراده» از سلسـله مباحث عقائد آیت الله سـید جعفر سـیدان (مد ظله العالی) مراجعه شود (این دو رساله هنوز چاپ نشده است) .

۳- . محاضرات فی أصول الفقه۲ : ۵۲ ۵۹ .

خداوند علت تامّه اصطلاحی نیست که این شبهه و اشکال پیش آید، فعل و ترک در اختیار خداست.

و اینکه می گوئیم امکان نـدارد خداونـد فعل قبیـح انجام دهـد؛ یعنی امکان وقوعی نـدارد، ولی خـدا قـدرت بر فعل را دارد و امکـان عقلی هست. و اختیـار به معنای حقیقی کلمه در مورد حضـرت حق (یعنی تساوی طرفین فعل و ترک) وجود دارد، لـذا نیازی به توجیه اختیار و معنی کردن آن به علم و رضایت به فعل نیست.

حاصل اینکه: ملائک به همین معنای حقیقی اختیار مختارنـد؛ یعنی می توانند خلاف انجام بدهند، ولی خلقت آنها به گونه ای است که زمینه خلاف برای آنها ناچیز، بلکه کالعدم است و در نتیجه در مسیر اطاعت قرار دارند.

چند نکته درباره فرشتگان

۱. تعالی و تکامل فرشتگان

آیا برای ملائک رشد و ترقّی و تکامل هست یا خیر؟ بعضی گفته اند که تکامل و پیشرفتی برای ملائک نیست.

این سخن، بر مبنای قول به تجرّد ملائک است، ولی از آنجا که ملائک اجسام لطیف نورانی اند مسئله تکامل عقلاً اشکالی ندارد و از مدارک نقلی هم استفاده می شود که تکاملی برای آنها وجود دارد و روایات، در این معنی بدون تعارض است.

البته معلوم است که تکامل به معنای رُشد در اندازه نیست، بلکه تکامل در مورد ملائک بدین معناست که کرامات و عنایات بیشتری از ناحیه حضرت حق به آنها برسد و بیشتر مورد لطف حق قرار بگیرند و از نظر علمی و معرفتی تعالی یابند.

•از مدارکی که بر این مطلب دلالت دارد دعاهایی است که به عنوان درود فرستادن بر فرشتگان وارد شده و لازمه درخواست رحمت این است که برای آنها سودمند افتد که رشد معنوی می باشد، در صحیفه سجادیه (علیه السلام) می خوانیم: «اَللَّهُم فَصَلِّ عَلَیهِم وَعَلی الْمَلائکه الَّذِینَ مِن دُونِهِم»(۱) در قسمت اول دعا ملائکه مقرّبین از قبیل جبرئیل و میکائیل ذکرشده وبر آنها درود فرستاده شده است و امام (علیه السلام) مقامات آنها را بیان می دارد و در ادامه می فرماید: خدایا، برآنها وفرشتگان دیگر که در مراتب بعدی اند درود بفرست.

•در قسمت دیگری از ادامه همین دعا امام (علیه السلام) می فرماید: «فَصَلِّ عَلَیهِم صَلاه تَزِیدُهُم کرامه عَلی کرامَتِهِم وَ طَهاره عَلی طَهارَتِهِم»؛(۲) خدایا، بر آنها درودی بفرست که به کرامت آنها و طهارت و قداستشان بیفزاید.

۱- . صحیفه سجادیه، دعای سوم.

۲- . صحیفه سجادیه، دعای سوم.

•در نهج البلاغه، خطبه۹۱ آمـده است که حضـرت امیرالمؤمنین (علیه السـلام) فرمود: «یَزدَادُونَ عَلی طُولِ الطّاعَه بِرَبِّهِم عِلماً وَ تَزدَادُ عِزَّه رَبِّهِم فِی قُلُوبِهِم عِظمـاً»؛(۱) از جهت معرفت اوج می گیرنـد و به پروردگـار توجه بیشـتری پیـدا می کننـد و عظمت خداوند در دل آنها بیشتر جلوه گر می شود.(۲)

۲. تولید نسل فرشتگان

از مدارک استفاده می شود که فرشته ها زاد و ولدی ندارند و مسئله ازدواج در مورد آنها مطرح نیست و کیفیت خلقت آنها به صورت ازدواج دو فرد نیست، بلکه ابداعی است و مسـتقلاً هر فرشـته ای ابداع و خلق می شود بی آنکه تولّد و تناسـلی در کار باشد،(۳) اما جنّ و شیاطین، دارای ازدواج و تولّد ند.(۴)

۳. غذای فرشتگان

برای ملائک غـذای مادّی وجود ندارد و آنها به چنین غذائی نیاز ندارند، بلکه طعام و شـراب آنها ذکر خداوند متعال است. به عنوان تأیید این مطلب، از این آیه شریفه نیز می توان کمک گرفت:

{ وَ لَقَدْ جَاءتْ رُسُـلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْـرَى قَالُواْ سَلاماً قَالَ سَلامٌ فَمَا لَبِثَ أن جَاء بِعِجْلٍ حَنِيذٍ * فَلَمَّا رَأى أيْدِيَهُمْ لاتَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَ أوْجَسَ مِنْهُمْ

۱- . نهج البلاغه (صبحی صالح) : ۱۳۱.

۲- . مکّلف بودن و مورد امتحان الهی قرار گرفتن نیز، مسـتلزم امکان ترّقی است و همین طور سؤال کردن ملائک ازخداوند یا از یکدیگر و جواب شنیدن که در قرآن و روایات وارده شده دلیلی بر امکان ترقی می باشد.

۳- . قـال أمیرالمؤمنین علیه السـلام: ...لم یسـکنوا الأصـلاب ولم تضـمّهم الأرحـام ولم تخلقهم من مـاء مهین، أنشـأتهم إنشـاءاً. بحارالأنوار۵۶ : ۱۷۵ ؛ و نیز بنگرید به، تفسیر قمی۲ : ۲۰۷ ؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹ ؛ بحارالأنوار ۵۶ : ۱۷۴ ، ۱۹۳.

۴- . بحارالأنوار ۶۰ : ۷۷ ، ۸۳ ، ۹۶ ، ۹۷.

خِیفَه قَالُواْ لاتَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَی قَوْمِ لُوطٍ } .(۱)

فرشته ها به خدمت ابراهیم (علیه السلام) آمدند و ایشان برای آنها غذایی آماده کرد، ولی آنها دست به سوی آن دراز نکردند و غذا نخوردند.

البته گاهی غذا نخوردن مستند به علل دیگری غیر از بی نیازی است، ولی با توجه به مدارک دیگر این آیه روایاتی را تأیید می کند که بیان می دارند خوراک فرشتگان تسبیح و تهلیل پروردگار است:

•از حضرت صادق (علیه السلام) سؤال شد که آیا ملائکه می خورند و می آشامند و ازدواج می کنند؟ حضرت فرمودند:

لا، إنَّهم یعیشون بنسیم العرش؛(۲)

نه، بلکه آنها به نسیم عرش زندگی می کنند.

•پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در وصف جبرئیل می فرماید:

و طعامه التسبیح و شرابه التهلیل؛(۳)

خوراک جبرئیل، تسبیح و نوشیدنی او تهلیل است.

•و در دعای سوم صحیفه می فرماید:

و أغنیتهم عن الطعام والشراب بتقدیسک؛

ملائکه را به تقدیس خود از طعام و شراب بی نیاز ساختی.

۴. خواب فرشتگان

آیا ملائکه خواب دارند یا نه؟ در این موضوع مدارک مختلف است، اما از نظر عقلی براساس قول به تجرّد باید برای ملائکه خوابی نباشد، ولی با توجه به اینکه از مدارک،

۱- . سوره هود (۱۱) آیه ۶۹ ۷۰.

۲- . بحارالأنوار۵۶ : ۱۹۳.

۳- . همان: ۲۵۳.

استفاده کردیم که ملائکه دارای أجسام لطیف نوری هستند و تجرد اصطلاحی ندارند، باید ببینیم که از نقل چه استفاده می کنیم.

●امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) درباره آفرینش ملائک می فرماید:

و لایَغشاهم نَوم العُیُون ولا سهو العقول ولا فتره الأبدان؛(۱)

خواب چشم ها و فراموشی عقل ها و خستگی بدن ها، آنها را در برنمی گیرد.

●از حضرت صادق (علیه السلام) سؤال شد که آیا ملائکه می خورند و می آشامند و ازدواج می کنند؟ حضرت فرمودند: نه، بلکه آنها به نسیم عرش زندگی می کنند، پس سؤال شد علت خواب آنها چیست؟

حضرت فرمودند:

فَرقاً بَینَهُم و بَینَ الله عزَّ و جلَّ لأنّ الذی { لاتَأْخُذُهُ سِنَه وَ لانَومٌ } هو الله؛(۲)

۱- . همان: ۱۷۵.

۲- . همان: ۱۹۳، روایت دیگری که بر ثبوت نوم برای ملائک دلالت صریح دارد، روایتی است که از حضرت صادق علیه السلام نقل شده است؛ عن داود بن فرقد العطار قال: قال لی بعض أصحابنا: أخبرنی عن الملائکه أینامون؟ قلت: لاأدری، فقال: یقول الله عزّوجلّ: (یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لایَفْتُرُونَ) [انبیاء (۲۱) آیه ۲۰] ثم قال: لا أطرفک عن أبی عبدالله علیه السلام فیه بشیء؟ فقلت بلی، فقال: سئل عن ذلک فقال: ما من حیّ إلاّ و هو ینام ما خلا الله وحده عزّوجلّ والملائکه ینامون، فقلت: یقول الله عزّوجلّ: (یُسَبِّحُونَ اللَّیْلَ وَالنَّهَارَ لایَفْتُرُونَ) قال: أنفاسهم تسبیح (بحارالأنوار۵۶ : ۱۸۵) . علامه خواجوئی در رساله ای که در نوم الملائکه نگاشته اند بعد از ذکر خطبه امیرالمؤمنین علیه السلام می نویسد: ویمکن أن یکون للملائکه نحو آخر من النوم غیر نوم العیون و لذلک أضافه إلیها لتفید التخصیص، فیمکن أن یغلب نومهم علی سائر حواسّهم و لایغلب علی عیونهم کما انّه کان نبینا (یغلب علی عینه و لایغلب علی قلبه أو یکون المراد بالنوم الغفله من باب ذکر السبب و أراد المسبب یعنی أنّهم أحیاناً یغفلون عن أوامر الله کما یشیر إلیه قوله (و قلّه غفلتهم عن أمرک [در همان خطبه نهج البلاغه] فیکون المراد أنّ غیره سبحانه یکون له نوع غفله بخلافه فانّه لا غفله له أصلاً، لا جزئیه و لا کلیه تمنعه عن حسن قیامه بتدبیر الخلق و حفظه، کما أشار إلیه بقوله: لاتأخذه سنه و لا نوم، فیکون عدم النوم و الغفله من خواصه سبحانه و علیه فما من حیّ إلاّ و هو ینام خلا الله وحده و هذا التوجیه و ان کان بعیداً عن لفظ الحدیث إلاّ أنَّ التوفیق بین الأخبار مهما أمکن خیرمن طرح بعضها رأساً (الرسائل الاعتقادیه۲ : ۲۸۲) . علامه طباطبائی رحمه الله علیه بعد از ذکر روایت حضرت امیر علیه السلام (لایغشاهم نوم العیون) می فرماید: و به یضعف ما فی بعض الروایات أنّ الملائکه ینامون کما فی کتاب کمال الدین... علی أنّ الروایه ضعیفه. (المیزان ۱۴: ۲۸۱) ولی ظاهراً تعارضی بین این روایات نیست که احتیاج به تقدیم یکی و طرح دیگری داشته باشد، بلکه هر دو طائفه ناظر

به یک معنایند و اضافه نوم به «العیون» به همان معنی اشعار دارد چنان که در کلام علّامه خواجویی و بیان حضرت استاد آمده است.

برای اینکه بین آنها و بین خدای عزوجل فرق باشد؛ زیرا کسی که او را چُرت و خواب فرا نمی گیرد خداست.

وجه جمع بین این روایات، این است که «لایغشاهم نوم العیون» یعنی خوابی همچون خواب ما که چشمان می خوابد و اَوصافی در آن هست، ندارند بلکه خواب آنها به گونه ای دیگر است تا فرق باشد بین آنها و بین خداوندمتعال.

۵. رؤیت فرشتگان

ملائک در حالت عادی و با چشم معمولی قابل رؤیت نیستند؛ یعنی خلقت آنها به گونه ای است که با چشم عادی و معمولی دیده نمی شوند. این مطلب با جسمانی بودن آنها منافات ندارد؛ زیرا بسیاری از اجسام قابل رؤیت نیستند و اینکه با حواس درک نمی شوند با تجرّد تلازم ندارد. پیش از این، این روایت ذکر شد که حضرت فرمود:

والمَلَك لاتشاهده حواسكم لأنّه من جنس هذا الهواء لا عيان منه، ولو شاهدتموه بأن يزداد فى قوى أبصاركم لقلتم ليس هذا ملكاً بل هذا بَشَرٌ.(۱)

۱- . الإحتجاج ۱ : ۳۱؛ بحارالأنوار ۵۶ : ۱۷۱.

مقصود این جمله است که می فرماید: «لاتشاهده حواسّکم» یعنی به چشم شما دیده نمی شود.

البته به چشم عـادی و در شـرائط عـادی دیـده نمی شود، و انبیـا (علیهم السـلام) حسـاب دیگری دارنـد و در مواردی که بنـا بر إعجاز بوده است غیر از انبیا و معصومین (علیهم السلام) نیز آنها را دیده اند ولی این موارد، استثناء است وگرنه جریان اصلی و طبیعی در رابطه با ملائکه این است که محسوس و مشاهَد نباشند.

از مواردی که قرار بر اعجاز بود، زمانی است که امام حسـین (علیه السـلام) می خواسـتند به طرف کوفه حرکت کننـد، افرادی می آمدنـد و به حضـرت عرض می کردنـد که به کوفه نرویـد، ما این سـفر را، سـفر شـهادت می بینیم و مردم با شـما همراهی نخواهند کرد.

و حضـرت أبا عبـدالله الحسـین (علیه السـلام) به هرکدام جوابی می فرمود، تا اینکه دو نفر آمدند و خیلی اصـرار کردند که آقا نروید؛ زیرا دل این جمع با شـماست ولی شمشیرهای آنها علیه شما می باشد، در این مورد، حضرت جوابی فرمودند که مربوط به بحث ما می شود:

فَأوْمَأ بیده نحو السماء ففتحت أبواب السماء ونزلت الملائکه عدداً لا یحصیهم إلاّ الله تعالی.

قـال (علیه السـلام): لولاـ تقـارب الأشـیاء وحبوط الأـجر لقاتلتهم بهؤلاء ولکن أعلم یقیناً أنّ هناک مصـرعی ومصـرع أصـحابی ولاینجو منهم إلاّ ولدی علی؛(۱)

امام حسـین (علیه السـلام) به دست خود به طرف آسـمان اشاره کرد و درهای آسـمان باز شد و به قدری از ملائکه نازل شدند که تعداد آنان را جز خدا کسی نمی داند.

سپس فرمود: اگر نبود نزدیکی اشـیاء به یـک دیگر و از بین رفتن پاداش، من به وسـیله این ملائکه با آنها جهاد می کردم، ولی یقیناً می دانم که آن موضع (یعنی کربلا) محل شـهادت و به خاک افتادن من و یارانم خواهد بود. احدی از اصحاب من نجات پیدا نمی کند غیر از فرزندم علی.

۱- . دلائل الإمامه: ۷۴ ؛ بحارالأنوار ۴۴ : ۳۶۴ ، و ۴۵ : ۷۴.

این دو مطلب خیلی مهم است که با علم به آن، صبر و تحمل انسان زیاد می شود و آن کاری را که می فهمد مرضیّ حضرت حق است انجام می دهد و به گرفتاری های آن توجهی ندارد:

اول: «تقارب الأشیاء» مقصود از آن، این است که جریان دنیا زود گذر است، هرچه گرفتاری و ناراحتی ببینیم در ظرف مدت کوتاهی تمام می شود. اگر انسان توجه به این جهت داشته باشد که برای رسیدن به یک هدف ارزنده اساسی و مفید، گرفتاری هایی زودگذر هست، تحمّل مشقّات بر انسان آسان می گردد و به او نیرو می بخشد تا در ترک معصیت و حفظ خود از خطا بکوشد.

دوم: «حبوط الأجر» یعنی اگر حضرت می خواست می توانست که از ملائک در این امر استفاده کند، ولی اجر صبر در راه پروردگار و تحمّل گرفتاری ها به خاطر حضرت حق، بیشتر است.

معروف است که در زندان منصور جمعی از نیکان گرفتار بودند که وقتِ نمازهایشان را با خواندن قرآن می فهمیدند؛ زیرا به علت تاریکی شدید، از شب و روز مطلع نبودند ولی می دانستند که اگر این مقدار قرآن بخوانند صبح می شود. با قرآنی که از حفظ بودند اوقات نماز را مشخص می کردند.

یکی از آنها به بزرگشان گفت: دعا کن خداوند ما را از این حال نجات دهد. گفت: مطمئنم که اگر دعا کنم خداوند حتماً ما را نجات می دهد ولی آن اجری را که برای صابران مقرّر شده نخواهیم داشت.

آیه هفدهم: { يُؤتِى الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا } ؛

[خدا] حکمت را به هرکس بخواهد [و شایسته بداند]

می دهد؛ و به هرکس حکمت داده شود،

خیر فراوانی داده شده است.

سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹

حکمت در آیات

واژه «حکمت» بیست بار، ضمن آیات مختلف در دوازده سوره قرآن آمده است که برخی از آنها یادآوری می شود:

{ وَیُعَلِّمُکُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَه } ؛(۱) و به شما کتاب و حکمت آموزد.

{ وَآتَاهُ اللهُ الْمُلْکَ وَالْحِکْمَه } ؛(۲) خدا به او [داوود] فرمان روایی و حکمت داد.

{ فَقَدْ آتَیْنَآ آلَ إِبْرَاهِیمَ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَه } ؛(۳)

ما به آل براهیم کتاب و حکمت دادیم.

{ اُدْعُ إِلیَ سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَه وَالْمَوْعِظَه الْحَسَنَه } ؛(۴)

به وسیله حکمت و اندرز نیک [مردم را] به راه پروردگارت [و سوی خدا] فراخوان.

{ وَلَقَدْ آتَیْنَا لُقْمَانَ الْحِکْمَه } ؛(۵) ما به لقمان حکمت دادیم.

پیرامونِ آیاتی که واژه حکمت در آنها به کار رفته است نمونه هایی از حکمت های الهی خاطرنشان می گردد، در سوره اسراء، می خوانیم:

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۵۱.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۲۵۱.

۳- . سوره نساء (۴) آیه ۵۴ .

۴- . سوره نحل (۱۶) آیه ۱۲۵.

۵- . سوره لقمان (۳۱) آیه ۱۲.

•بی گمان، پروردگارت برای هر که بخواهد، روزی را زیاد یا کم می گرداند.(۱)

•و از بیمِ فقر فرزندان خود را مکشید! ما روزی دهنده آنها و شماییم.(۲)

•و به مال یتیم - جز به بهترین وجه - نزدیک نشوید.(۳)

•و از آنچه بدان علم نداری پیروی نکن، که گوش و چشم و دل همه مسئول اند.(۴)

•و بر روی زمین با تکبّر راه مرو.(۵)

آن گاه پس از این آموزه ها، می فرماید:

{ ذلِکَ مِمَّا أَوْحَی إِلَیْکَ رَبُّکَ مِنَ الْحِکْمَه } ؛

این تعالیم (که برخی از آنها ذکر شد) ، از حکمت هایی است که پروردگارت به تو وحی کرد.

حکمت در لغت

ابن منظور در لسان العرب در معنای ماده حکمت می گوید:

والحِکْمَه عباره عن معرفه أفضل الأَشیاء بأفضل العلوم؛(۶)

حکمت شناخت برترین چیزها به وسیله برترین دانش هاست.

فیروز آبادی در قاموس می نویسد:

والحکمه بالکسر: العدل والعلم والحلم والنبوه والقرآن والإنجیل؛(۷)

حکمت به کسر حاء یعنی عدل، علم، حلم، نبوت، قرآن و انجیل.

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۳۰.

۲- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۳۱.

۳- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۳۴.

۴- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۳۶.

۵- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۳۷.

۶- . لسان العرب ۱۲: ۱۴۰ (ذیل ماده حَکَم) .

٧- . القاموس المحيط ۴ : ۹۸ (ذیل ماده حَکَم) .

حکمت در تفاسیر

شیخ طبرسی - در مجمع البیان - می گوید، در معنای حکمت وجوهی را ذکر کرده اند:

●قیل: أنه عِلْم القرآن، ناسخه ومنسوخه ومحکمه ومتشابهه ومُقدِّمه ومُؤخّره وحلاله وحرامه وأمثاله، عن ابن عباس وابن مسعود؛

از ابن عباس و ابن مسعود روایت شده که مقصود از حکمت [داشتن] علمِ قرآن است [یعنی شناخت] ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و مقدَّم و مؤخَّر و حلال و حرام قرآن.

●وقیل: هوالإصابه فی القول والفعل، عن مجاهد؛

از مجاهد نقل شده که مراد از حکمت، گفتار و کردار درست است.

●وقیل: إنه علم الدین، عن ابن زید؛

ابن زید گفته است که: حکمت [همان] علم دین است.

●وقیل: هوالنبوه، عن السدی؛

سُدِّی می گوید: حکمت [همان] نبوت می باشد.

●وقیل: هوالمعرفه بالله تعالی، عن عطاء؛

به نظر عطاء، حکمت، معرفت به خدای متعال است.

●وقیل: هوالفهم، عن إبراهیم؛

ابراهیم، مقصود از حکمت را فهم [و درک درست] می داند.

●وقیل: هوخشیه الله، عن الربیع؛

ربیع می گوید: حکمت همان خشیت [و ترس] از خداست.

●وقیل: هوالقرآن والفقه، عن أبی عبدالله (علیه السلام)، و روی أیضا عن مجاهد؛

از امام صادق (علیه السلام) [و نیز از مجاهد] روایت شده که مراد از حکمت، قرآن و فقه می باشد.

●وقیل: هوالعلم الذی تعظم منفعته وتجل فائدته، وهذا جامع للأقوال؛

وگفته اند: حکمت، علمی است که منفعت آن بزرگ[و زیاد] است و فائده اش سترگ.

این سخن، در بردارنده همه اقوال می باشد.

• وقیل: هوما آتاه الله أنبیاءه وأممهم من کتابه وآیاته ودلالاته التی یدلهم بها علی معرفتهم به و بدینه و ذلک تفضل منه یؤتیه من یشاء، عن أبی علی الجبائی.

وإنما قیل للعلم حکمه لأنه یمتنع به عن القبیح، لما فیه من الدعاء إلی الحسن والزجر عن القبیح؛(۱)

ابوعلی جبائی می گوید: حکمت، کتاب خدا، آیات، دلالت ها و رهنمودهای خداست که به انبیای خود و امت های آنها داد تا به وسیله آنها خدا و دینش را بشناسند، و آن تفضُّلی از جانب خداست که به هرکه خواهد عنایت می کند.

علم را حکمت گفته اند بدان جهت که از قبیح جلوگیری می کند؛ زیرا در آن فراخوان به کارهای نیک است و بازداری از کارهای زشت.

در تفسیر المیزان آمده است:

الحکمه بکسر الحاء علی فعله، بناء نوع یدلّ علی نوع المعنی فمعناه: النوع من الإحکام و الإتقان، او نوع من الأمر المحکم المتقن الَّذی لایوجد فیه ثُلْمَه و لا فُتور؛ و غُلِبَ استعمالُه فی المعلومات العقلیّه الحقّه الصادقه الَّتی لاتَقْبَلُ البطلانَ والکذب البته... .

فَالحکمه هی القضایا الحقّه المطابقه للواقع من حیث اشتمالها بنحو علی سعاده الإنسان؛ کمعارف الحقه الإلهیه فی المبدا والمعاد، والمعارفُ التی تَشْرَحُ حقائق العالم الطبیعی من جهه مساسها بسعاده الانسان؛ کالحقائق الفطریه التی هی اساس التشریعات الدینیه؛(۲)

چکیده سخن علامه این است که: استعمال حکمت غلبه دارد در معلومات عقلانی حق، راست و روشنی که بطلان و دروغ را هرگز نمی پذیرد، سپس می گوید:

۱- . مجمع البیان۲: ۶۵۹ (ذیل آیه ۲۶۹ سوره بقره) .

۲- . المیزان۲: ۳۹۵ (ذیل آیه ۲۶۹ سوره بقره) .

حکمت به مجموعه ای از قضایای حق (و درستی) اطلاق می شود که مطابق با واقع باشد به نحوی که سعادت انسانی را دربرگیرد؛ مانند معارف حق و ثابت الهی درباره مبدأ و معاد و معارفی که حقائق عالم طبیعی را - که مرتبط با سعادت انسان است - شرح می دهد؛ مانند حقائق فطری که اساس تشریعات دینی می باشد.

حکمت در روایات

روش صحیح تفسیر قرآن - در عین تدبُّر و تعقل - توجه به بیان امامان معصوم (علیهم السلام) می باشد، از این رو در اینجا بعضی از روایات را می آوریم:

در اصول کافی روایت شده که از امام صادق (علیه السلام) درباره این سخن خدای متعال:

{ يُؤْتِي الْحِكْمَه مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا } (۱) پرسیده شد، امام (علیه السلام) فرمود:

«طاعه الله ومعرفه الامام»؛(۲)

[حکمت] طاعت خدا و معرفت و شناخت امام (معصوم) است.

مرحوم علامه مجلسی در شرح این حدیث می گوید، در مورد کلام امام (علیه السلام) که فرمود: «طاعه الله» گفته اند:

لما كانت الحكمه استكمال النفس الإنسانيه بحسب قوّتيه العلميه والعمليه، وإنما استكمالها بالمعارف الحقّه والتحلّي بالفضائل من الصفات، والإتيان بالحسنات، والسلامه عن الرذائل وارتكاب السيئات، وقد أمر الله سبحانه عباده بجميعها، وبيّن لهم منهجها وسبيلها، وتجمعها طاعه الله المنوطه بمعرفه الإمام، ففسرها بطاعه الله و معرفه الإمام»؛(۳)

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹.

۲- . اصول کافی۱: ۱۸۵، حدیث ۱۱ (کلینی این حدیث را به سند صحیح از ابوبصیر روایت کرده است) .

۳- . مرآهالعقول۲ : ۳۲۱ ، عبارت فوق از حکیم مدقّق رفیع الدین نائینی استاد علامه مجلسی در حاشیه اش بر اصول کافی است، نگاه کنید به، الحاشیه علی اصول الکافی۱ : ۵۶۳.

چون حکمت، به کمال رساندن نفس انسانی به حسب قوه علمی و عملی است؛ و کامل شدن نفس به کسب معارف حقه، و آراستگی به فضائل و صفات نیک، و انجام حسنات، و حفظ و نگه داری نفس از پستی ها و زشتی هاست؛ و خدای سبحان جمیع بندگانش را به اینها امر فرموده است و طریق و راه رسیدن به آنها را هم بیان می دارد؛ و طاعت و بندگی خدا – که منوط به شناخت امام است – دربَر دارنده همه اینهاست، امام (علیه السلام) حکمت را به طاعت و بندگی خدا همراه با شناخت امام تفسیر نمود.

علامه طباطبایی در المیزان بعد از نقل این حدیث، می نویسد:

أقول: و فی معناه روایات أخر وهی من قبیل عدّ المصداق؛(۱)

می گویم: روایات دیگری به همین معنا هست، و این روایت ها از قبیل شمارش مصداق است [یعنی بیانگر بعضی از مصادیق حکمت است].

نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت شده است که فرمود:

الحکمه ضیاءُ المعرفه و میراثُ التقوی وثمره الصدق و ما أنْعَمَ الله علی عبد من عباده نعمه أنعم وأعظم وأرفع وأجزل وأبهی من الحکمه [لَقلتُ صَادِقاً] ، قال الله عَزّوجَلّ:

{ یُؤْتِی الْحِکْمَه مَنْ یَشاءُ وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَه فَقَدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً وَ ما یَذَّکَّرُ إِلاَّ اُولُوا الأَلْباب } ؛(۲)

حکمت نور معرفت و دستاورد تقوا و ثمره صدق (و راستی) است، و خدا بر بندگانش نعمتی برتر و بزرگ تر، بلند مرتبه تر، سترگ تر و با شکوه تر از حکمت نداده است، [چه اینکه] خدای بزرگ می فرماید:

۱- . المیزان۲: ۴۰۴.

۲- . مصباح الشریعه: ۱۹۸ (باب ۹۵) ؛ نورالثقلین۱ : ۲۸۸ ؛ کنزالدقائق۲ : ۴۴۵ ، با تفاوت در برخی از عبارات؛ بحارالأنوار۱ : ۲۱۵ ، متن حدیث براساس این مأخذ است.

«حکمت را به هرکس که خواهد می دهد و به هرکس حکمت داده شود خیر فراوانی به او داده شده است، واین[حقیقت] را جز صاحبان خرد ناب درنیابند».

در این حدیث، امام (علیه السلام) روشنایی [ویژه ای] را که در پی معرفت در قلب مؤمن پدید می آید، حکمت و نور می نامد و راه رسیدن به آن را تقوا، راستی و درستی می داند. در این راستا باید انسان از زشتی ها، پلیدی ها، تاریکی های گناه و کارهای ناشایست بیرون آید و به نیکی ها و فضائل آراسته گردد.

براساس این حدیث، نعمتی برتر و بالاتر از حکمت برای انسان وجود ندارد و حکمت بهترین و گران بهاترین چیزی است که خداوند به بندگان برگزیده و خاص خودش عنایت می کند.

باری، این حدیث، بسیار جامع است و افزون بر تعریف حکمت، اهمیت و آثار آن را بازگو می کند و راه رسیدن به آن را بیان می نماید.

شایان ذکر است که حکمت دارای درجاتی است و اَصل آن در نهاد آدمی وجود دارد و شخص می تواند با علم و عمل و تهذیب نفس، به مراحل بالاتر آن دست یابد.

ابو بصیر روایت کند که امام صادق (علیه السلام) در مورد این آیه: { وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَه فَقَدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً } فرمود:

معرفه الإمام و اجْتناب الکبائر الّتی أوجب الله علیها النّار؛(۱)

[حکمت] شناخت امام (معصوم) و دوری از گناهان کبیره - که خدای تعالی در مورد ارتکاب آنها وعید به دوزخ داده - می باشد.

سلیمان بن خالد گوید: از امام صادق (علیه السلام) در خصوص آیه: { وَ مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَه فَقَدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً } پرسیدم، امام (علیه السلام) فرمود:

«إنّ الحکمه المعرفه والتّفقّه فی الدّین، فَمَنْ فَقُهَ منکم فهو حکیم»؛(۲)

۱- . کافی۲: ۲۸۴ (باب الکبائر) ، حدیث۲۰ ؛ وسائل الشیعه۱۵: ۳۱۵، حدیث ۲۰۶۱۹ ؛ بحارالأنوار ۱: ۲۱۵.

۲- . تفسیر عیاشی۱ : ۱۵۱ ؛ تفسیر برهان ۱: ۵۴۹ ؛ نورالثقلین ۱: ۲۸۷ ؛ بحارالأنوار ۱: ۲۱۵.

حکمت، معرفت و تفقّه (فهم صحیح و دقیق) در دین است، پس هرکه فقیه (دین شناس) شد، او حکیم است.

حضرت عیسی (علیه السلام) فرمود:

بالتَّواضع تُعْمَرُ الْحِکْمَه لا بالتَّکَبُّر؛(۱)

با تواضع، حکمت آباد و بارور می شود نه با تکبر.

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که در جواب راوی - که از معنای حکمت در آیه ۵۴ سوره «نساء»(۲) پرسید - فرمود:

الْفَهْم وَالْقَضَاء؛(۳)

[حکمت] فهم و داوری [درست] است.

از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در سفری به گروهی برخورد که به ایشان به عنوان «رسول الله» سلام کردند، پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: شما کیستید؟ گفتند: ما گروهی مؤمن هستیم. فرمود: حقیقت و شاخصه ایمان شما چیست؟ گفتند: رضا به قضای الهی، تفویض امور به خدای تعالی [بعد از انجام وظیفه] و تسلیم در برابر امر و فرمان خدا. رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود:

علماءُ حکماءُ کادوا أنْ یکونوا مِنَ الحکمه أنبیاء؛(۴)

علما و حکمایی که از فرط حکمت، نزدیک است در زمره انبیا باشند.

ابن ابی نصر بَزَنطی از امام رضا (علیه السلام) نقل می کند که فرمود: از علامت های فقه (فهم درست و دقیق دین) ، حلم، حیا و سکوت [طولانی همراه با تفکر] است. آنگاه فرمود:

إِنَّ الصَّمْت باب مِن أبواب الحکمه؛(۵)

۱- . کافی ۱: ۳۷ ؛ وسائل الشیعه ۱۵: ۲۷۶ ؛ بحارالأنوار ۲: ۶۲.

۲- . (فَقَدْ آتَینا آلَ إِبْراهیمَ الْکِتابَ وَ الْحِکْمَهَ) .

۳- . بصائر الدرجات : ۳۶ ؛ کافی ۱: ۲۰۶ ؛ بحارالأنوار ۹ : ۱۹۴.

۴- . کافی ۲: ۵۲ (باب حقیقه الإیمان و الیقین) ؛ توحید صدوق: ۳۷۱ ؛ بحارالأنوار ۶۴: ۲۸۶.

۵- . کافی ۲: ۱۱۳ (باب الصمت و حفظ اللسان) ؛ وسائل الشیعه ۱۲: ۱۸۲ ؛ بحارالأنوار ۲: ۴۸.

سکوت [طولانی همراه با تفکر] دری از درهای حکمت است.

هَیْثَم ابن واقِد حَریریٍّ از امام صادق (علیه السلام) نقل کند که حضرت فرمود:

مَن زَهِدَ فی الـدّنیا أثبت الله الحکمه فی قلبه، وأنطق بها لسانَه، وبَصَّرَه عیوب الـدّنیا داءها ودواءها، وأخرجه من الدّنیا سالما إلی دارالسّلام؛(۱)

کسی که در دنیا زهد ورزد [و دلبسته تعلقات دنیوی نباشد] خدای تعالی حکمت را در قلبش استوار گرداند و بر زبانش جاری نماید. او را نسبت به عیوب دنیا (دردها و درمان هایش) بینا کند، و به سلامت از دنیا به دارالسلام روانه سازد.

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) روایت شده است که فرمود:

رأس الحکمه، مخافه الله عزوجل؛(۲)

رأس حکمت ترس [آگاهانه] از خداست.

چنانچه آن حضرت (صلی الله علیه و آله) در سخن دیگری فرمود:

الرفق، رأس الحکمه؛(۳)

مدارا [و رفتار نیک و با عطوفت با مردمان] شالوده حکمت است.

و نیز در سرآغاز زبور آمده است:

رأس الحکمه، خشیه الله تعالی؛(۴)

سرآمد حکمت، خشیت خدای متعال می باشد.

بنـابراین، شـناخت معارف قرآن، معرفت امام معصوم، اجتناب از گناهان و خداترسـی، دین داری و تفقه در دین، حق مـداری، طاعت و عبادت، رضا به قضای الهی، انجام وظیفه و تفویض امور به خدای تعالی، تسـلیم در برابر فرامین و قوانین الهی، زهد و وارستگی از تعلقات دنیوی، مدارا با مردم و دوری از نیرنگ و فریب کاری و... از مصادیق حکمت

۱- . کافی ۲: ۱۲۸ ؛ مشکاهالأنوار : ۲۰۶ ؛ وسائل الشیعه ۱۶: ۱۰ ؛ بحارالأنوار ۲: ۳۳.

۲- . مَن لایحضره الفقیه۴: ۳۷۶، حدیث۵۷۶۶؛ وسائل الشیعه۱۵: ۲۲۱، حدیث۲۰۳۲۷؛ مشکاهالأنوار: ۲۱۵.

۳- . عوالی اللئالی ۱: ۳۷۱ ؛ مستدرک الوسائل ۱۱: ۲۹۵ ؛ بحارالأنوار ۷۲: ۳۵۲.

۴- . مجموعه ورام ۱: ۲۲۱ ؛ منیهالمرید: ۱۵۴ ؛ الجواهر السنیه: ۹۴.

است. باری، کامل ترین مصداق حکمت، خود قرآن کریم می باشد. اگر کسی حکمت را سازگار با معانی مطرح شده در قرآن و حدیث بیان کند، قابل قبول است و اگر خلاف بیان اهل بیت (علیهم السلام) حرف بزند، سخن او پذیرفتنی نمی باشد.

حکمت در سخن فیلسوفان

اینکه بعضی از فلاسفه، اسم فن خود را بر حکمت قرآنی منطبق می دانند صحیح نیست. از کسانی که این تطبیق را انجام داده است حاج ملاهادی سبزواری - صاحب منظومه - می باشد، وی می سراید:

نَظَمْتُها فی الحکمه التی سَمَتْ فی الذکر بالخیرالکثیر سُمِّیت

و در شرح این بیت، می گوید:

(نظمتُها فی الحکمه الَّتی سَمَت) ای عَلَت، (فی الذکر) ای القرآن المجید، (بالخیر الکثیر سُمِّیت) ، قال تعالی و تبارک: { یُؤتِی الْحِکْمَه مَن یَشَاءُ وَمَن یُؤْتَ الْحِکْمَه فَقَدْ أُوتِیَ خَیْرًا کَثِیرًا } (۱) لانَّ الحکمه هی الایمان المشار الیه بقوله تعالی: { وَالْمُؤْمِنُونَ کَلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِکَتِهِ وَکُتُبِهِ وَرُسُلِهِ } (۲) . (۳)

فشرده سخن حاج ملاهادی، این است که: منظومه را در حکمت به نظم کشیدم، و این حکمت معقول (فلسفه) همان حکمتی است که خدا در قرآن فرمود: { یُؤتِی الْحِکْمَه مَن یَشَاءُ وَمَن یُؤْتَ الْحِکْمَه فَقَدْ أُوتِیَ خَیْرًا کَثِیرًا } .

در تطبیق ایشان که حکمت مورد نظر خود را با حکمت مطرح شده در قرآن، یکسان می انگارد جای سخن است؛ زیرا قدر متیقَّن از حکمت، خود قرآن کریم می باشد و نیز مصادیقی که در روایات آمده است، آنچه را با حکمت قرآنی سازگار نباشد نباید حکمت بنامیم.

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹.

۲- . سوره بقره (۲) آیه ۲۸۵.

۳- شرح منظومه ۱: ۱۷۱ - ۱۷۲ (خطبه مصنف) .

حاج ملاهادی – در منظومه – موارد بسیاری را می آورد که خلاف وحی و کتاب است؛ به عنوان نمونه:

از کتاب و سنت به دست می آید که اراده و علم پروردگار دو چیز جداگانه است، اما ایشان آن دو را یکی می داند.(۱)

در رابطه با جبر، به جبری که در صورت، اختیار است می گرود(۲) درحالی که قرآن و حدیث به حقیقت اختیار تصریح دارند، و نیز موارد دیگری که در اینجا مجال ذکر آنها نیست.(۳)

حاج ملاهادی در حاشیه منظومه در شرح این سخن که «لأنَّ الحکمه هی الإیمان» حاشیه می زند:

هو الإیقان بالمذکورات فی الآیه الشریفه؛ فالإیمان بالله هوالإیقان بانّه صرف حقیقه الوجود، وبتوحیده وأنَّه لاثانی له، وبصفاته التی هی عین وجوده؛ من حیاته الذاتیه، وعلمه الحضوری السابق علی الاشیاء وأنَّه الفعلی لا الإنفعالی، وأنَّه الواحد البسیط فی عین کونه کلّ العلوم؛ وقدرته الوجوبیه، و إرادته و فیاضیّته و عدم امساکه عن الجود، وغیر ذلک من

۱- . شرح منظومه ۱: ۵۲۹ (غرر فی الإراده) .

۲- . شرح منظومه: ۱: ۵۱۱ - ۵۱۹ (غرر فی عموم قدرته لکل شیء) .

۳- . مثلاً در بحث حدوث و قدم، حدوث اسمی را سامان می دهد نه حدوث مسبوق به عدم واقعی را (شرح منظومه: ۱: ۳۰۹ «المقصد الاول فی الامور العامّه، الفریده الثالثه فی القدم والحدوث») درحالی که مکتب وحی از عدم واقعی خبر می دهد؛ در بحث معاد، معادی را قائل است که با معاد جسمانی قرآن، همخوانی ندارد (شرح منظومه ۲: ۸۷۵ - ۹۰۰ «المقصد السادس فی المعاد، الفریده الثانیه والفریده الثالثه») وی در این مبحث معاد صدرایی را اختیار می کند که به گفته استاد شهید مطهری: قائلین به این معاد، همه معاد جسمانی را برده اند در داخل خود روح و عالم ارواح و معاد قرآن را با این مطلب نمی توان توجیه کرد (مجموعه آثار شهید مطهری۴ : ۶۷۴ ۶۷۶) .

صفاته العلیا.(۱)

وی در این سخنان می گوید اگر انسان در توحید، به صرف «حقیقت وجود» نرسد، به جایی نرسیده است و شخص، توحید واقعی ندارد.

البته بخشی از سخن ایشان درست است و بخشی از آن نادرست می باشد. پیداست که افرادی مانند سلمان و ابوذر و مقداد - چنان که در روایات آمده است - دارای حکمت بودند، لیکن حکمت اینها از سنخ حکمت منظومه نمی باشد؛ و قدر مسلم است که فلسفه، از یونان وارد اسلام شد و در این مطلب تردیدی وجود ندارد.(۲)

خدای متعال می فرماید:

{ لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَی الْمُؤمِنِینَ إِذْ بَعَثَ فِیهِمْ رَسُولاً مِّنْ أنفُسِهِمْ یَتْلُو عَلَیْهِمْ آیَاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَ الْحِکْمَه وَ إِن کَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُّبِینٍ } ؛(۳)

به یقین، خداوند بر مؤمنان منّت نهاد که پیامبری از خودشان در میان آنها برانگیخت تا آیات او را بر ایشان بخواند و پاکشان گرداند و کتاب و حکمت به آنان بیاموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

براساس این آیه، هر آنچه غیر پیامبران [فلاسفه یونان و غیره] آورده اند - که با وحی ناسازگار است - ضلالت و گمراهی است.

این بیان قرآن، خط بطلان بر فلسفه قبل از اسلام می کشد، البته هر اندازه که بر اسلام منطبق باشد پذیرفتنی است، اما آنجا که با تعالیم اسلام انطباق نیابد، سخنِ یاوه و باطل است.

۱- . این عبارت در حاشیه شرح منظومه (۱: ۱۷۱«خطبه مصنف») از صاحب منظومه می باشد.

۲- . رجوع کنید به، مجموعه آثار شهید مطهری۱۴: ۴۵۸ - ۴۵۹ (خدمات متقابل اسلام و ایران) .

۳- . سوره آل عمران (۳) آیه ۱۶۴.

سخنان انبیا با یکدیگر ناسازگاری ندارد، اما بخش زیادی از گفتار فلاسفه یونان - افزون بر اختلاف عمیق بین خودشان - بر اسلام منطبق نیست، و در صدر اسلام این گونه سخنان مطرح نبود. از این رو، تطبیقی را که حاجی سبزواری (و امثال وی) انجام می دهد، صحیح به نظر نمی رسد.

در تطبیقی دیگر، این عبارات به چشم می خورد:

الحمدلله الذی { یُؤتِی الْحِکْمَه مَن یَشَاءُ وَمَن یُؤْتَ الْحِکْمَه فَقَدْ اُوتِیَ خَیْرًا کَثِیرًا } والصلوه والسلام علی مَن بَعَثَ رسولاً یعَلِّم الکتاب والحکمه، و یدعوا الی سبیل ربّه بالحکمه والموعظه الحسنه، وعلی وصیه وباب مدینه علمه وکلمته وعلی سائر خلفائه المعصومین الهداه المهدیین؛ لاسیما الذی لَبَسَ للحکمه جُنَّتها و أَخَذَها بجمیع أدبها... ؛(۱)

اینکه در سرآغاز کتاب، به آیات الهی تمسک کنیم و کلام خود را با سخن خدای تعالی نورانیت بخشیم، کار شایسته ای است، اما اینکه بخواهیم - از باب براعت استهلال(۲) - حکمت قرآنی را بر فلسفه مصطلح تطبیق کنیم، یک نوع مغالطه است.

به ویژه که در عبارت فوق، عبارتی از نهج البلاغه آورده شده(۳) که به باور اکثر شارحان نهج البلاغه، مراد از آن وجود مقدس امام زمان (علیه السلام) می باشد.(۴)

۱- . بدایه الحکمه، چاپ مؤسسه نشر اسلامی، مدرسه منتظریه قم، (مقدمه ناشر) .
۲- . [معنای] این اصطلاح ادبی... آن است که متکلم در اول سخن خود (و یا نویسنده در ابتدا و مقدمه کار خود) چیزی گوید و نویسد که مناسب مطالبی باشد که بعدها ذکر می کند به الفاظ لطیف غیر صریح، بلکه با اشارات ملیحه که مخاطب به ذوق سلیم، مقصود گوینده را دریابد (فرهنگ معارف اسلامی ۱: ۴۰۲) .
۳- . قَدْ لَبِسَ لِلْحِکْمَهِ جُنَّتَهَا وَأَخَذَهَا بِجَمِیعِ أَدَبِهَا مِنَ الإقْبَالِ عَلَیْهَا وَالْمَعْرِفَهِ بِهَا وَالتَّفَرُّغِ لَهَا فَهِیَ عِنْدَ نَفْسِهِ ضَالَّتُهُ الَّتِی یَطْلُبُهَا وَحَاجَتُهُ الَّتِی یَسْأَلُ عَنْهَا فَهُوَمُغْتَرِبٌ إِذَا اغْتَرَبَ الإِسْلامُ وَضَرَبَ بِعَسِیبِ ذنَبِهِ وَأَلْصَقَ الأَرْضَ بِجِرَانِهِ بَقِیَّهٌ مِنْ بَقَایَا حُجَّتِهِ خَلِیفَهٌ مِنْ خَلائِفِ أَنْبِیَائِهِ (نهج البلاغه: ضمن خطبه۱۸۲) .
۴- . شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید ۱۰: ۹۵ ؛ بحارالأنوار ۵۱: ۱۱۳ ؛ نهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه: ۱۸۰ ؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه ۲۷: ۲۴۵ ؛ حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغه ۲: ۱۱۷ ؛ شرح نهج البلاغه مجلسی۲: ۱۹۳ ؛ شرح نهج البلاغه (مدرس وحید) ۱۱: ۲۷۱ ؛ شرح نهج البلاغه (نواب لاهیجی) : ۱۷۲ ؛ منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه (خوئی) ۱۰: ۳۵۱ و... .

و حاجی هم همین معنا را اراده کرده و خواسته یا ناخواسته، چنین وانمود می شود حکمتی هم که به معصومین (علیهم السلام) ارزانی شده است، از قبیل فلسفه مصطلح می باشد.

آری، ائمه معصومین (علیهم السلام) سراپا حکمت اند، اما حکمتی که قرآن کریم معرفی می کند از حکمت و فلسفه مصطلح، متمایز است.

خَیثَمه از امام صادق (علیه السلام) (یا امام باقر (علیه السلام)) نقل کند که حضرت - در توصیف امامان معصوم (علیهم السلام) - فرمود:

نحن شجره النُّبوَّه و بیت الرَّحمه و مفاتیح الحکمه؛(۱)

ما درخت نبوت، خانه رحمت و کلیدهای حکمتیم.

برخی دیگر از این تطبیق های ناروا در عبارات ابن سینا و محقق دوانی و شمس الدین شهرزوری نیز آمده است.(۲)

نتیجه سخن اینکه: در تطبیق حکمت قرآنی بر فلسفه مصطلح، خلطی (مغالطه ای) صورت گرفته است.(۳)

۱- . کافی ۱: ۲۲۱ ؛ بصائر الدرجات : ۷۷ (باب فی الأئمه علیهم السلام انهم معدن العلم و شجره النبوه و مفاتیح الحکمه) ؛ بحارالأنوار ۲۶: ۲۴۵.

۲- . عیون الحکمه (ابن سینا) : ۱۶ ۱۷ ؛ رسائل ابن سینا، النص: ۳۰ ۳۱.

۳- . بجاست این مطلب و علت آن را از نوشته دکتر مهدی محقق اگرچه در جهت مدح این خلط نوشته شده است پی گیری کنیم، وی می نویسد: فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجا که فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی قانون و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ، شفا نامید... . ابو الفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب تاریخ طبرستان در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفه سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می داد... . و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابو الحسن طبری کتاب های خود «فردوس الحکمه» و «المعالجات البقراطیه» را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می کنند. و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود... . از ممیّزات این دوره، تساهل و تسامح در اظهار نظر علمی بود دانشمندان اندیشه های مخالف را تحمّل می کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می گذاشتند... . این دورانِ شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب «تهافت الفلاسفه» به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیده به «قِدَم عالَم» آنان را کافر خواند... . در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی

موفّق نشدنـد از جمله آنـان ناصـر خسـرو قبادیـانی بود که کتـاب «جـامع الحکمتین» خود را نگـاشت تـا میان دو حکمت یعنی حکمت شـرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهـد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد، ولی در این راه توفیقی به دست نیـاورد... . در غرب جهـان اسـلام نیز ابن رشـد اندلسـی کوشـید تـا میان حکمت و شـریعت را در کتاب معروف خود «فصـل المقـال فیمـا بین الحکمه والشّـریعه من الاتّصال» آشتی دهـد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد... . این دوره تاریک و ظلمانی فلسـفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شـیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خواننـد رو به زوال نهاد و دوره درخشان و شکوفائی پدید آمد. که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت. اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسـفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند. حال باید دید دانشمندان شیعه ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهره فلسفه یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می پردازند و شـفا و اشارات ابن سینا را تدریس می کنند و به مطالب آن استشهاد می جویند... . این فیلسوفان کلمه «فلسفه» را به کلمه «حکمت» تبـدیل کردنـد که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسـلمانی است برای آن علم به کـار برده شود؛ زیرا هر مسـلمانی بـا آیه شـریفه قرآن: (وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَـدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً (آشـنایی دارد و بـه آن ارج و احـترام می گـذارد و کلمه حکمت را مبـارک و فرخنـده می دانـد و بـا آن «خیر کـثیر» را از خداونـد می خواهد، چنان که حاج ملاهادی منظومه حکمت خود را با همین آیه شریفه پیوند می دهد و فلسفه خود را «حکمت سامیه» می خوانـد... حال که از انـدیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شـده دیگر «فلسـفه» با تجلّی در کلمه حکمت در برابر «دین» قرار نمی گیرد؛ زیرا این همـان حکمتی است که خداونـد به لقمان عطا فرموده که (وَلَقَـدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَهَ) .

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر و تفسیق یا به قول ساده تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبار نامه» های علمی شدنـد از جمله آن «شـجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می گوید که انباذقلس (Selcodepme) فیلسوف یونـانی بـا لقمـان حکیم که در زمان داود پیغمبر علیه السـلام بود رفت و آمـد داشـته و علم او به منبع (وَلَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکْمَهَ) مرتبط می شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصـحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گـانه یعنی علم هنـدسه و علم طبـائع (فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سـقراط حکمت را از فیثاغورس اقتبـاس کرده و افلاـطون نیز در این اقتبـاس بـا او شـریک بـوده است، و ارسـطو که حـدود بیست سـال ملاـزم افلاـطون بوده و افلاـطون او را «عقـل» خطـاب می کرده بـا همیـن سرچشـمه الهی متّصـل و مرتبـط بـوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانـده می شوند تا آیه شـریفه: (یُؤْتِی الْحِکْمَهَ مَنْ یَشاءُ وَمَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثِیراً) شامل حال آنان گردد. این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسـفه به حکمت و نقل نسب نامه های علمی اکتفا نکردند، بلکه کوشـیدند تا که برای مطـالب فلسـفی و عقلی از قرآن و سـنّت نبوی و نهـج البلاـغه و صـحیفه سـجّادیه و سـخنان ائمّه اطهـار علیهم السـلام استشـهاد جسته شود... (مصنّفات میرداماد (پیشگفتار) ۱ : ۱۱ ۱۷) . براسـاس این نوشـته، فلاسـفه برای اینکه مطالب خود را به جامعه دینی بقبولاننـد سه کار اساسـی کردنـد: ۱) تغییر نام فلسـفه به حکمت، یا اسـتعمال لفظ حکمت - که واژه ای مقـدس و مورد احترام است و تـداعی کننـده آیه: (یُؤْتِی الْحِکْمَهَ مَن یَشَاءُ وَمَن یُؤْتَ الْحِکْمَهَ فَقَـدْ اُوتِیَ خَیْرًا کَثِیرًا...) (سوره بقره (۲) آیه ۲۶۹) می باشد - به جای فلسـفه. ۲) نقـل نسب نـامه هـایی برای فیلسوفان، به منظور ارتباط دادن مطالب آنان به علوم پیامبران. ۳) کوشـش و جسـتجو در زمینه به دست آوردن منبع وحیانی (از قرآن و حـدیث) برای مطالب فلسـفی، و رنگ دینی دادن به

آنها. ولی واقعیت آن است که کوشش فلاسفه در برخی موارد بیهوده است و بیانات قرآن و حدیث در مسائل مهمّی با گفته های ایشان سازش ندارد، چنان که استاد در جاهای بسیاری از تفسیر آیات اعتقادی که در این مجموعه گردآوری شده به صراحت این مطالب را بیان کرده اند.

آیه هجدهم: وَمَا أمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَه کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ

اشاره

و فرمان ما یک [اشارت] بیش نیست،

همچون یک چشم بر هم زدن!

سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰

خدای متعال می فرماید:

{ وَمَا أمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } ؛(۱)

و فرمان ما یک [اشارت] بیش نیست، همچون یک چشم بر هم زدن!

معنای ظاهری این آیه روشن است، لیکن بجاست بعضی از واژه های آن را بیشتر وارسی کنیم.

اَمر

اَمر، به معنای فرمان و دستور است که مراد از آن، همان اراده خدای متعال می باشد.

اراده حضرت حق دو گونه است: اراده تکوینی و اراده تشریعی. (بعضی در این تقسیم خدشه دارند،(۲) لیکن مقصود از آن روشن است) .

اراده تشریعی، همان تکالیفی است که خدا از مردم خواسته است؛ واجب ها و حرام ها و احکام مختلف و وظایفی که در زندگی بر عهده بندگان می باشد.

اراده تکوینی، فرمان و امر خداوند مربوط به ایجاد و خلق اَشیاست.(۳)

۱- . سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰.

۲- . نگاه کنید به، محاضرات فی الاصول۲ : ۳۲۶؛ سدُّ المَفَرّ علی القائل بالقدر، ۸۳ ۸۴ .

۳- . اراده تکوینی خداوند در بسیاری از احادیث مطرح شده است، و اراده تشریعی نیز در برخی از روایات بدان اشاره شده است. از جمله در حدیثی از امام رضا علیه السلام چنین می خوانیم: «إنَّ لله إرادتین و مشیّتین: إراده حتم و إراده عزم، ینهی وهو یشاء ویأمر وهو لایشاء...» نگاه کنید به، توحید صدوق: ۶۲ ۶۴ ، و بیان مرحوم صدوق در ذیل این حدیث و شرح سیدهاشم تهرانی در تعلیقه.

در این آیه، روشن است که اراده تشریعی مراد نیست؛ زیرا اراده تشریعی در احکام مختلف و متعدد است و در اینجا یک امر بیشتر نمی باشد.

لَمْح

واژه «لَمْح» و «لَمْحه» در لغت به معنای نگاه سریع و با شتاب، به اندازه یک برق زدن است.(۱) «لَمْح البصر» یعنی نگاه کوتاه، یک چشم به هم زدن.

مقصود از آیه این است که: امر و فرمان ما بی درنگ تحقق می یابد. «لَمْح بِالْبَصَرِ» کنایه است، خدا می خواهد سرعت زیاد و آسانی کار را بیان دارد وگرنه امر الهی نیازمند زمان نیست، به محض اینکه خدا کاری را بخواهد، صورت می گیرد؛ چنان که در آیه دیگر می فرماید: { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } ؛(۲) چون خدا چیزی را اراده کند به او می گوید: باش، پس آن هستی می یابد.

پس به نفس اراده، امر خدا تحقق پیدا می کند و نیازمند زمان و لفظ نیست و از سویی این کار برای خدا آسان است و هیچ مشکلی ندارد و هیچ چیز نمی تواند مانع تحققِ خواست خدا شود.

واحده

گفته اند تأنیث «واحده» در اینجا به مناسبت تقدیر واژه «کلمه» یا «فعله» یا «اراده» قبل از آن است.

تبیین آیه در المیزان

بسیاری از تفاسیر (مجمع البیان، تفسیر صافی، تبیان، کنزالدقایق و ...) آیه را همین گونه که گذشت، معنا کرده اند و بیان آنها به یکدیگر نزدیک است.

مرحوم علامه در المیزان این آیه را بسیار عالی تبیین کرده است، وی می گوید:(۳)

۱- . لسان العرب۲ : ۵۸۴ ؛ مفردات الفاظ القرآن۱ : ۷۴۶.

۲- . سوره یس (۳۶) آیه ۸۲ .

۳- . قوله تعالی: (وَما أَمْرُنا إِلاَّ واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ) قال فی المجمع: اللمح النظر بالعجله و هو خطف البصر. انتهی. والمراد بالأمر ما یقابل النهی لكنه الأمر التكوینی بإراده وجود الشی ء، قال تعالی: (إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (یس: ۸۲) فهو كلمه كن و لعله لكونه كلمه اعتبر الخبر مؤنثا فقیل: (إِلاَّ واحِدَةٌ) والذی یفیده السیاق أن المراد بكون الأمر واحده، أنه لایحتاج فی مضیه و تحقق متعلقه إلی تعدد و تكرار، بل أمر واحد، بإلقاء كلمه كن یتحقق به المتعلق المراد كلمح بالبصر من غیر تأن و مهل حتی یحتاج إلی الأمر ثانیاً وثالثاً. و تشبیه الأمر من حیث تحقق متعلقه بلمح بالبصر، لا لإفاده أن زمان تأثیره

قصـير كزمان تحقق اللمح بالبصر، بل لإفاده أنه لايحتاج فى تأثيره إلى مضـى زمان ولو كان قصيرا فإن التشبيه باللمح بالبصر فى الكلام يكنى به عن ذلك، فأمره تعالى وهو إيجاده وإراده وجوده لايحتاج فى تحققه إلى زمان ولا مكان ولا حركه كيف لا؟ و نفس الزمان والمكان والحركه إنما تحققت بأمره تعالى. والآيه و إن كانت بحسب مؤداها فى نفسـها تعطى حقيقه عامه فى خلق الأشياء و أن وجودها من حيث إنه فعل الله سبحانه كلمح بالبصر وإن كان من حيث إنه وجود لشـىء كذا تدريجياً حاصلاً شيئاً فشيئاً إلاَّ أنها بحسب وقوعها فى سياق إيعاد الكفار بعـذاب يوم القيامه ناظره إلى إتيان الساعه و أن أمرا واحدا منه تعالى يكفى فى قيام الساعه وتجديد الخلق بالبعث والنشور فتكون متممه لما أقيم من الحجه بقوله: (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ) . فيكون مفاد الآيه الأولى أن عـذابهم بالنار على وفق الحكمه و لامحيص عنه بحسب الإراده الإلهيه لأنه من القـدر، و مفاد هذه الآيه أن تحقق الساعه التى يعـذبون فيها بمضـى هـذه الإراده وتحقق متعلقها لامؤونه فيه عليه سبحانه، لأنه يكفى فيه أمر واحد منه تعالى كلمح بالبصر (الميزان١٩: ٨٧ ٨٨) .

خدای متعال می فرماید { وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } طَبْرِسی در مجمع می گوید: «لَمْح» نگاه با عجله است و آن یک چشم به هم زدن می باشد. مقصود از «اَمر» چیزی است که رویاروی «نهی» قرار دارد، که مراد امر تکوینی به اراده وجود چیزی است - خدای متعال می فرماید { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } (۱) همانا امر خدا [چنین است که] هرگاه چیزی را اراده کند به او می گوید:

۱-. سوره یس (۳۶) آیه ۸۲.

«باش» پس آن چیز موجود می شود - پس مقصود از «اَمر»، کلمه «کن» می باشد و شاید بدان جهت که «کن» کلمه است، خبرش مؤنث آمده و گفته شده { إِلاَّ وَاحِدَه } .

از سیاق آیه می توان دریافت که مقصود از اَمر واحد، امری است که اجرای آن و تحقق متعلقش به تعدُّد و تکرار نیاز ندارد، بلکه امر واحدی است که با القای کلمه «کن» متعلّقی که قصد شده، مانند چشم به هم زدن، تحقق می یابد، بی درنگ و گذشت زمان تا نیاز به امر دوم و سوم باشد.

و تشبیه امر از حیث متعلّق آن به «لَمْحِ البصر» برای رساندن این معنا که زمانِ تأثیر آن مانند زمان پلک زدن کوتاه است، نمی باشد، بلکه برای افاده این معناست که برای تأثیرش به گذشت زمان - هرچند کوتاه باشد - نیاز ندارد؛ زیرا تشبیه به «لمح البصر» در کلام، کنایه آورده می شود.

پس امر خدای متعال، همان ایجاد و اراده تحقق شیء می باشد که به زمان و مکان و حرکت، احتیاج ندارد.

چگونه چنین نباشد درحالی که نفس زمان و مکان و حرکت تنها به امر خدای متعال تحقق می پذیرد.

هرچند این آیه به حسب مؤدایش - به خودی خود - حقیقت عامی را در آفرینش اشیا ارائه می دهد و اینکه وجود آنها از این نظر که فعل خدای سبحان است مانند یک نگاه تند و سریع است (گرچه از این حیث که پیدایش شیء خاص است به تدریج و اندک اندک خواهد بود) جز اینکه به حسب وقوع آیه در سیاق تهدید کافران به عذاب قیامت، به آوردن رستاخیز نظر دارد و اینکه یک امر از سوی خدای متعال برای رستاخیز و دو باره زنده شدن خلق - به وسیله بعث و نشور - کفایت می کند.

پس این آیه، تتمیمی است برای حجتی که به این سخن خدا اقامه شده است:

{ إِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ } ؛(۱) ما هرچیزی را به اندازه آفریدیم.

بنابراین، مفاد آیه نخست این است که: عـذاب کافران بر وفق حکمت خـداست وبه حسب اراده الهی گریزی از آن نمی باشد؛ زیرا آن از قَدَر (و تقدیر) خداست.

و مفاد این آیه این است که: تحقق قیامتی که کافران در آن عـذاب می شوند به امضای این اراده و تحقق متعلق آن، هیچ مؤنه ای برای خـدای سـبحان نـدارد؛ زیرا در آن امر واحـد از سوی خـدای متعـال -که ماننـد یـک نگـاه سـریع است - کفـایت می کند.(۲)

دیدگاه فلاسفه و اهل عرفان

اشاره

بعضـی از کسانی که به مبانی عرفانی اصرار می ورزند، آیه { وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَه کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } (۳) را به گونه ای معنا کرده اند که ظاهر آیه آن را برنمی تابد و با معارف وحیانی سازگار نمی باشد.

سخن ابن عربی و قیصری

ابن عربی در فصوص شعری را آورده است و قیصری در توضیح آن سخنی دارد که در کتاب «ممد الهمم» این گونه بیان شده است:

و ان دَخَلُوا دارَ الشقاء فإنَّهم عَلَی لذَّه فیها نعیم مباین

نعیمَ جنان الخلد فالأمر واحد و بینهما عند التجلّی تباین

و اگر اهل وعیـد در دار الشـقاء - که نار است - داخل شدنـد همانا که آنان بالأخره در آن دار الشـقا واقع در لـذت می شوند. این لذت آنان در آن دار الشقا مباین است با نعیم جنان (بهشت) خلد.

۱- . سوره قمر (۵۴) آیه ۴۹.

۲- . نگاه کنید به، المیزان۱۹: ۸۷ ۸۸ .

۳- . سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰ .

پس امر یکی است و بین این دو نعیم که نعیم اهل وعیـد در دار الشـقاء و نعیم اهل بهشت خلد باشد در نزد تجلی، تباین است. پس هر قومی از این دو گروه نعیمی دارند که لایق به هر یک از آنهاست.

[قیصـری می گویـد:] نعیم نفوس طیبه، نمی باشـد مگر به طیبات و نعیم نفوس خبیثه نمی باشد مگر به خبیثات؛ مثل لذت بردن جُعَل به قاذورات و رنج بردن او از طیّبات؛ خدای تعالی فرمود:

{ الْخَبِیثَاتُ لِلْخَبِیثِینَ وَالْخَبِیثُونَ لِلْخَبِیثَاتِ وَالطَّیِّبَاتُ لِلطَّیِّبِینَ وَالطَّیِّبُونَ لِلطَّیِّبَاتِ } (۱) و تجلّی الهی بر سعداء و اشـقیاء در اصـل نیست مگر یک چیز؛ چنان که خدای تعالی فرمود:

{ وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَه کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ }(۲)

و تعدد و تباین از ناحیه قوابل است و هر یک از قوابل به حسب استعداد و قابلیتش می گیرد؛ چون نزول آب واحد از آسمان، که در یک جا شِکر شد و در جایی حنظل.

یسمّی عذاباً من عُذوبه طعمه و ذاک له کالقشر و القشر صائن

نعیمی که برای اهل شـقا هست عـذاب می نامند از جهت عذوبت و شیرینی طعمش نسبت به آنان است؛ زیرا عذاب اصـلاً از عَذب (شیرینی) مأخوذ است.

و این لفظ عذاب برای عذب چون پوست است (قشر است) و پوست نگه دار مغزش از آفات است.

پس لفظ عذاب معنایش را حفظ می کند از ادراک محجوبان که غافل از حقایق اشیا هستند.(۳)

۱- . سوره نور (۲۴) آیه ۲۶.

۲- . سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰.

۳- . ممد الهمم: ۲۰۹ ۲۱۰.

مقصود از این سخن این است که یک تجلّی می باشد و از آن، مظاهر گوناگون و مختلف بروز یافته است؛ چنان که از آسمان باران فرود می آید و از همین آب باران درجایی نیشکر می روید و درجای دیگر حنظل رشد می کند.

پس امر واحد است، قابلیت ها مختلف اند.

خدا بر سعادت مندان و شقاوت مندان یک گونه تجلی می کند، لیکن استعدادها و ظرفیت ها متفاوت است؛ بعضی به گُل خوش اند و بعضی با خار همدم می شوند.

یاد آوری

شایان ذکر است که شارح، در قسمت دیگری از همین کتاب، مطلبی را در معنای آیه می آورد که با آنچه در اینجا بیان شده، همخوانی ندارد، در آنجا می خوانیم:

مراد از عطایای اسمائیه، آنی است که مبدأش صفتی از صفات باشد که به تعیّن وامکان خود، از ذات امتیاز دارد. عطایای ذاتیه همیشه اَحَدِی النَّفْث است.

خدای تعالی فرمود: { وَمَا أمْرُنَا إلاَّ وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } (۱)

و این عطیه که اَحَدِی النَّفث است به حسب اسماء و صفات و مظاهر آنها که قوابل هستند متکثّر و متعدّد می شوند، ولی عطایای اسمائیه به خلاف عطایای ذاتیه متکثر و متعدد است؛ زیرا صادر از اسم رحیم مضادّ و مخالف آنی است که از اسم منتقم صادر می شود، چه اینکه هر یک از این دو مقید به مرتبه مُعَیَّنه اند و مصدر عطایای ذاتیه از حیث اسماء ، اسم الله و رحمن و ربّ و غیر آنها از اسماء ذات است.

اهل کشف و شهود در هنگام حصول فیض و تجلّی میان تجلّی ذاتی و اسمائی فرق می نهند، که شیخ در متن گفت آن دو قسم عطیه، هر یک پیش اهل ذوق متمیز است.

۱- . سوره قمر (۵۴) آیه ۵۰.

و عارف به میزان خاصی که برای او از کشفش حاصل است می فهمد که آیا منبع این فیض از ذات است یا از اسماء.(۱)

درحالی که در سخن پیش مطرح شد که «سعید» (نیک بخت) و «شقی» (بدبخت) به عطایای اسمی مربوط است که تجلی الهی بر آنها یک گونه می باشد.

در اینجا شارح بیان می دارد که تجلّی خدا در «رحیم» و «منتقم» یکسان نیست.

سخنی از تفسیر روح البیان

اسماعیل حقی برسوی (متوفای ۱۱۲۷ه ق) از مفسران بزرگ اهل سنت می باشد که تفسیر روح البیان را نوشته است و در این تفسیر گاهی بر اساس مبانی عرفانی اصطلاحی، مطالبی را بیان می کند.

از جمله در ذیلِ { وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَه كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } می نویسد:

در «تأویلات نجمیّه»(۲) آمده است:

ما برای همه اشیا - اشیای [عالَم] بالا-و پایین - جز به جعل واحد تجلّی نکردیم؛ یعنی با یک صفت که کثرتی در آن نمی باشد، لیکن آن صورت واحده به حسب متجلی له تکثر و ظهور پیدا می کند، مانند ظهور یک صورت در آیینه های مختلف که در آیینه بزرگ، با نمایی بزرگ ظاهر می شود و در آیینه کوچک، خُرد به نظر می آید و در آیینه مستطیلی به صورت مستطیل است و در آیینه دائره ای، گرد جلوه می کند.

این در حالی است که صورت بر همان حالی که خلق شده باقی است تغییر و تبدیلی در آن رخ نداده است؛ چنان که ناظر چشم می گشاید و در یک نگاه آنچه را در مقابل چشمش می باشد می بیند.(۳)

۱- . ممدّ الهمم : ۷۳ ۷۴.

۲- . تأویلات النجمیه، اثر نجم الدین رازی، معروف به دایه، از صوفیان کبروی قرن هفتم هجری است.

۳- . فی التأویلات النجمیه: وما امر تجلینا للاشیاء کلها علویها و سفلیها إلا جعل واحد؛ ای وحدانی الوصف لا کثره فیه، لکن یتکثر بحسب المتجلی له ویظهر فیه بحسبه ظهور الصوره الواحده فی المرائی المتکثره یظهر فی الکبیر کبیراً و فی الصغیر صغیراً و فی المستطیل مستطیلاً و فی مستدیر مسدیراً، والصوره علی حالتها المخلوقه علیها باقیه لاتغیر ولاتبدل بها، کما یلمح الناظر ویری فی اللمحه الواحده ما یحاذی بصره (تفسیر روح البیان۹ : ۲۸۴) .

بنابراین، یک تجلی است، لیکن آینه ها مختلف اند و در هر کدام، صورت، به شکلی درمی آید.

سخن ملاصدرا

ملاصدرا در اَسفار می نویسد:

فللوجود الحقّ ظهورٌ لذاته فی ذاته، هو سمّی بغیب الغُیُوب؛ و ظهورٌ بذاته لِفِعله، یُنَوِّرُ به سماواتِ الأرواح و أراضی الأشباح، و هو عباره عن تجلیه الوجودی المُسمّی باسم النور [تَظْهَرُ](۱) به أحکامُ الماهیّات و الأعیان.

وبسبب تمایز الماهیات الغیر المجعوله وتخالفها من دون تعلق جعل وتأثیر - کما مرّ- إتَّصفت حقیقه الوجودِ بصفه التعدُّد والکثره بالعرض لاـ بالذات، فیَتَعاکَس احکامُ کلّ من الماهیّه والوجود إلی الآخر وصار کل منهما مرآه لظهور احکام الآخر فیه بلاتعدُّد و تکرار فی التجلی الوجودی کما فی قوله تعالی { وَمَا أمْرُنَا إلَّا وَاحِدَه کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ } .

وانّما التعدُّد والتکرار فی المظاهر والمرایا لا فی التجلّی والفعل بل فعلُه نورٌ واحد یَظْهَرُ به الماهیّاتُ بلاجَعل وتأثیر فیها.

و بتعدُّد الماهیات یَتَکَثَّرُ ذلک النور کتکثُّر نور الشمس بتعدد المُشَبِّکات و الرَّواشِن؛(۲)

برای وجود حق، ظهوری برای ذاتش در ذاتش می باشد که آن «غیب الغیوب» نامیده می شود، و ظهوری به ذاتش برای فعلش هست که به آن آسمان های

۱- . در نسخه چاپ شده بنیاد حکمت اسلامی صدرا، واژه «تظهر» آمده است.

۲- . اسفار اربعه۲: ۳۴۰ ۳۴۱.

اَرواح و زمین های اَشباح را درخشان می سازد و آن، تجلّی وجودی اش می باشد که به اسم «نور» نامیده شده است و به وسیله آن، احکام ماهیات و اعیان [خارجی] آشکار می گردد.

و به سبب تمایز ماهیاتِ نامجعول و تخالفِ آنها بی تعلُّق جعل و تأثیر است که «حقیقت وجود» به صفت تعدُّد و کثرتِ عرضی (و نه ذاتی) توصیف می شود و احکام هر کدام از «ماهیت» و «وجود» به دیگری انعکاس می یابد و هر یک از آنها مرآتی برای ظهور احکام دیگری در خود می گردند بی تعدُّد و تکرار در تجلّی وجودی؛ چنان که در قول خدای متعال آمده است: «و امر ما نیست مگر یک نگاه تند و سریع».

همانا تعدُّد و تکرار در مظاهر و آینه هاست - نه در تجلّی و فعل - بلکه فعلِ حق نور واحد است که به وسیله آن ماهیات، بی جعل و تأثیر در آنها، بروز می یابد و با تعدُّد ماهیّات، آن نور کثرت پیدا می کند؛ چنان که نور خورشید با تعدُّد پنجره ها و رَوزن ها تکثُّر می یابد.

ملاصدرا در این سخن بیان می دارد که خدای متعال دو ظهور دارد: ظهوری که برای خودش هست، و ظهوری که فعل او نامیده می شود.

ظهور برای خودش همان عالَم بی اسم و رسم و غیب الغیوب است که به نظر ملاصدرا صوفیان جاهل آن را برنمی تابند و بر این باورند که حق متعال چیزی جز همین وجودات نمی باشد. از این رو وی آنها را کافر و بی دین می داند.

و ظهور دیگر خدا در ارتباط با ماهیات و استعدادها و ظرفیت هاست که در اینجا یک تجلی می باشد. ملاهادی سبزواری در حاشیه بر این سخن می نگارد.

انَّه الواحدُ الذی نَشَأ مِنَ الواحد، نَشَأ الظهورُ الثانوی من الظهور الذاتی. فظهوره الَّذِی فی صَفِّ نِعال محفل الإفاضه الطولیه النزولیه، عینُ ما فی الصدر، وکذا فی العروجیه، وکذا الظهور الَّذی الآن بما هو ظهوره عینُ ما فی الأدوار والأکوار السابقه واللاحقه.

فما یقال: «یک وحدت است لیک به تکرار آمده»

انّما هو باعتبار المظاهر کما صرح به لا باعتبار الظاهر و لا باعتبار الظهور؛(۱)

آن [تجلی وجود خدا در عالم]، واحدی است که از واحد ایجاد شد، ظهور ثانوی اش از ظهور ذاتی اش پدید آمد. پس ظهوری که در صفِ نِعال محفل افاضه طولی [پایین ترین نقطه قوس نزول] نزولی هست عین همان ظهوری است که در صدر [بالا-ترین نقطه] می باشد، و چنین است ظهوری که در افاضه عروجی می باشد و ظهوری که هم اکنون - از آن جهت که ظهور اوست - می باشد، عین ظهوری است که در دوران های گذشته بوده و در زمان های آینده تحقق می یابد.

پس اینکه گفته می شود: «یک وحدت است لیک به تکرار آمده» به اعتبار مظاهر است... نه به اعتبار ظاهر و نه باعتبار ظهور.

برخی از فلاسفه و اهل عرفان بر این باورند که: حق، وقتی در «قوس نزول» جلوه می کند، عوالمی را درمی نوردد تا به عالَم ما می رسد و آن گاه در «قوس صعود» عوالمی را طی می کند تا به عالَم قدس راه می یابد.(۲)

در اینجا نیز، همین سخن، مدنظر حاج ملاهادی است. وی بیان می دارد که همه آنچه در قوس نزول و صعود هست، یک حقیقت بیش نمی باشد، حق متعال تکرار نمی شود، تکرار به اعتبار مظاهر است، ظاهر و ظهور تکرار نمی پذیرد.

۱- . اسفار اربعه۲: ۳۴۰، پانوشت شماره ۲.

۲- . بارها یاد آوری شده است که فلاسفه وعرفا، همین مضمون را برآیه (إِنَّا لِلهِ وَإِنَّا إِلَیْهِ رَاجِعونَ) (بقره: ۱۵۶) تطبیق می کنند، درحالی که معنای آیه این است که: ماملک خداییم وسوی او باز می گردیم.

نقد و بررسی

آیـا این سـخن که تجلّی الهی واحـد است و تنهـا قـابلیت ها و اسـتعدادها مختلف انـد، بر برهانی اسـتوار است یا اینکه حقیقتِ فراعقلی می باشد؟

به نظر می رسـد قائلان به این ادعا، اسـتدلالی ندارنـد و آن را به همان کشف و شـهود حواله می دهند و حقیقتی ورای عقل و خرد می انگارند؛ زیرا عقل در این وادی درمی ماند و نمی تواند چاره ای بیابد.

با وجود این، می توان برای اسـتدلال، از قاعـده «الواحد لایصدر منه إلّا الواحد» سـخن به میان آورد و گفت: از حقیقتی بسـیط که هیچ نوع ترکیب عقلی و وهمی و خارجی در ذاتش راه ندارد، جز یک چیز صادر نمی شود.

به بیان دیگر، باید میان علت و معلول سـنخیتی باشد(۱) وگرنه هرچیزی می تواند از چیز دیگر پدید آید، که بطلان آن روشـن است (به عنوان مثال هرگز از درخت سیب، آهن تولید نمی شود) .

با توجه به اینکه، خدای متعال - به معنای واقعی - دارای وحدت حقیقی می باشد و هیچ نوع ترکیب عقلی و وهمی و خارجی در او راه نـدارد، براساس قاعـده «الواحـد لایصـدر منه إلاَّ الواحد» می توان گفت که از حضـرت حق تنها یک فعل صادر شده است و تفاوت هایی که می نگریم، همه، از ناحیه استعدادها و مظاهرند.

۱- . اگر فرض کنیم «الـف» علت واحـد باشـد و «ب» معلول آن، و میـان آن دو سـنخیتی باشـد؛ و فرض کنیم که «الف» معلول دیگر به نـام «دال» دارد، در این صورت با توجه به اینکه از علت واحـد جز معلول واحـد صادر نمی شود، صـدور «دال» و «ب» (هر دو) از «الف» محـال است وگرنه لازم می آیـد که «الف» مرکب باشـد که خلاف فرض است. پس در موارد این چنین یا بایـد بگوییم یـک معلول است (و نه دو تا) و یا از علت واحـد بودن دست برداریم؛ زیرا از علت واحـد جز معلول واحـد صادر نمی شود.

پاسخ

این قاعـده درست نمی باشـد و بر فرض صـحت، خـدای متعـال تخصّـِصاً از آن بیرون است (نه اینکه با تخصـیص از آن خارج گردد) زیرا قاعده عقلی تخصیص را برنمی تابد.

توضـیح اینکه: این قاعـده اگر درست باشـد در علـل طبیعی جاری است که در آنها معلول وجودِ نازل علت است، پس در علل موجِـده (ایجاد کننده) می توان این قاعده را جاری دانست و گفت، در غیر این صورت، صدور هرچیزی از چیز دیگر لازم می آید که بطلان آن روشن است.

لیکن خـدای متعال، فاعل مختار است و با اراده های گوناگون و متباین اَفعال را پدید می آورد و اگر درباره خدا تعبیر علت به کار رود، همان معنای لغوی اش مقصود می باشـد. پس هیـچ سـنخیتی میان خدای متعال و مخلوقات وجود ندارد، و کائنات از فیضان و لبریز شدن حضرت حق شکل نگرفته اند و وجود تنزل یافته، او نمی باشند.

از این روست که خواجه در «تجریدالإعتقاد» می گوید:

و أدلّه وجوده مدخوله؛(۱)

ادله وجود آن خدشه دارد.

یعنی عقول عشـره ای که فلاسـفه سامان داده اند و آنها را مبتنی بر قاعده «الواحد» کرده اند مخدوش است؛ زیرا خداوند متعال فاعل مختار می باشد و با اراده اَفعال را پدید می آورد (نه به وسیله رابطه علت و معلول) .

خواجه نصـیر در برخی از کتاب هایش(۲) بیان می کنـد که فلاسـفه بر این باورند که از حضـرت حق، «عقل اول» صادر شد و ایـن عقـل دو جهـت «وجـود» و «مـاهیت» را یـافت (که در تجزیه عقلی، ترکیب ذهنی می باشـد) و از عقـل اول، «عقـل دوم» و «فلک اول» (نفس فلکی که مرکّب از هیولا و صورت است) پدید آمد و به این ترتیب در عالَم، تکثرها

۱- . کشف المراد: ۱۷۶ (الفصل الرابع، المسأله الأولی فی العقول المجرده) .

۲- . نگاه کنید به، فصول نصیریّه: ۹ (چاپ سنگی، سال۱۳۱۵ه ق) ؛ قواعد کلی فلسفی ۱ : ۴۶۱ ۴۶۴.

(موجودات مختلف) شکل گرفت؛ یعنی عقل اول، چند جهت پیدا کرد و علت برای چیزهای متعدد شد.

در اینجا خواجه می گوید: اگر با این جهات، وحدت عقل اول از بین رفته است که در آن صورت واحد نمی باشد؛ زیرا به نفس تحققِ عقل اول، جهات متعدد همراه اوست (نه اینکه جهات بعدها شکل بگیرد) پس قاعده «الواحد» جاری نمی باشد؛ چون این واحد، متعدد است و از متعدد، کثرت ها پدید آمده است.

و اگر این جهات، وحدت آن را به هم نزده است، چگونه می توان علت برای متعدد شود و هم فلک اول و هم عقل دوم از او بروز یابد؟!

پس حق همان است که ما در توحید بیان می داریم و آن اینکه: خدای متعال، حیٌّ، عالم، قادر، مختار، فاعل بالإراده و... است. هرچیزی را - به جز آنچه محال ذاتی است(۱) - می تواند ایجاد کند، هرچند آن چیزها و موجودات در کمال تباین با یکدیگر باشند.

دلایل نقلی فراوانی بر این حقیقت وجود دارد.

در آیه { كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ } (۲) بسیاری از تفاسیر تبیین درستی از آن بیان کرده اند و سخنان آنها نزدیک به هم و مانند یکدیگر است.

علامه مجلسی در بحارالانوار به نقل از بیضاوی، می گوید:

{ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ } یعنی در هر زمانی خدا - بر اساس آنچه در قضای او گذشته [و امضا] شده است - اشخاصی را ایجاد می کند و احوالی را پدید می آورد... .

این آیه رد سخن یهود است که عقیده داشتند خدا در روز شنبه حکم نمی کند [و کاری انجام نمی دهد].(۳)

۱- . زیرا محال ذاتی، متعلق «قدرت» واقع نمی شود.

۲- . سوره الرحمن (۵۵) آیه ۲۹.

۳- . بحارالأنوار۸۳ : ۸۲ .

و در تفسیر قمی می خوانیم:

{ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأنٍ } یعنی در هر روزی [خدا] می میراند و زنده می سازد و روزی می دهد و زیاد و کم می کند.(۱)

و در اصول کافی به نقل از حارث همدانی خطبه ای از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت شده که در آن امام علی (علیه السلام) فرمود:

الحمدُ لله الَّذی لایَموت و لاتَنقَضی عجائبُه؛ لأنَّه { کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأنٍ } من اِحداث بدیع لم یکن؛(۲)

ستایش خدای را که هرگز نمی میرد و شگفتی هایش پایان نمی پذیرد «هر روزی او در کاری است» و چیزهای نوی را که نبوده اند می آفریند.

چنان که پیداست، سخن از اَفعال جدید (و بی پیشینه) است، خدا چیزهایی را پدید می آورد که سابقه نداشته و نبوده اند، نه اینکه صورت های مختلف فعلی که قبلاً ایجاد شده، نمود یابد و تجلّی پیدا کند.(۳)

۱- . تفسیر قمی ۲: ۳۴۵.

۲- . اصول کافی ۱: ۱۴۱، حدیث۷؛ تفسیر کنز الدقایق ۱۲: ۵۷۳.

۳- . شرح بیشتر این مبحث در سلسله مباحث اعتقادی استاد (نقد و بررسی قواعد فلسفی، قاعده «الواحد») آمده است.

آیه نوزدهم: وَقَضَی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ

اشاره

وَقَضَی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ

إِحْسَاناً إِمَّا یَبْلُغَنَّ عِندَکَ الْکِبَرَ أَحَدُهُمَا

أَوْ کِلَاهُمَا فَلاتَقُل لَهُمَا اُفٍّ وَلاتَنْهَرْهُمَا

وَقُل لَهُمَا قَوْلاً کَرِیماً

و پروردگار تو حکم کرد که جز او را مپرستید و به پدر

و مادر [خود] نیکی کنید؛ اگر یکی از آن دو یا هر دو نزد

تو به سالمندی رسیدند به آنها [حتّی] «اُف» مگو و آنان

را از پیش خود نَران و با آنها سخنی شایسته بگوی.

سوره اسراء (۱۷) آیه ۲۳

لفظ { قَضَی } در قرآن مجید در چندین معنا بکار رفته همچون حکم کردن، ملزم ساختن، به انتهاء رساندن، مُردن و...(۱) که هر یک نوعی فیصله دادن و تمام کردن است که در آیه مورد بحث در معنای حکم کردن استعمال گردیده است .

قضای تکوینی و تشریعی

در باب اراده خداوند متعال دو نوع اراده تکوینی و اراده تشریعی ذکر شده است.

بعضی همین تقسیم را در باب قضای الهی بیان کرده اند که البته اختلاف در نوع اصطلاح بکار رفته است، و گرنه همان معنایی که برای اراده تکوینی و اراده تشریعی بکار رفته است، در اینجا نیز گفته شده است.

قضای تکوینی همان حکم لازم الإجرا و غیرقابل نقض است، مانند این آیه: { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ } ؛(۲) زمانی که خدا امری را اراده کند به او می گوید: «باش» [و بی درنگ] آن چیز پدید می آید.

یعنی هنگامی که خدا بخواهد کاری انجام گیرد، قدرتی در قبال او در کار نیست که بخواهد مخالفت کند.

قضای تشریعی در رابطه با دستورات و احکام است که افراد می توانند به آن عمل کنند و یا با عصیان از آن سرباز زنند.

۱- . الصحاح فی اللغه، ماده قضی.

۲- . سوره یس (۳۶) آیه ۸۲ .

علامه طباطبائی (رحمه الله) در این زمینه می نویسد:

هو القضاء التشریعی المتعلق بالأحکام و القضایا التشریعیه، و یفید معنی الفصل و الحکم القاطع المولوی، و هو کما یتعلق بالأمر یتعلق بالنهی وکما یبرم الأحکام المثبته یبرم الأحکام المنفیه، ولو کان بلفظ الأمر فقیل: وأمر ربک أن لاتعبدوا إلا إیاه، لم یصح إلا بنوع من التأویل والتجوز؛(۱)

[قضـاء در آیه] قضـای تشـریعی است که متعلق به احکـام و مسائـل تشـریعی گردیـده و معنـای یک طرفی کردن و حکم قاطع مولوی نمودن را می رسانـد، و این قضـا همـانطورکه اوامر خـدا را شامل می شود، نواهی را نیز شامل می گردد؛ همان طورکه احکام مثبته (واجبات) را قطعیت می بخشـد احکام منفیّه (محرمات) را نیز قطعی می کنـد، و اگر با لفظ امر می بود و گفته می شد «و أمر ربک أن لا تعبدوا إلا إیاه » صحیح نبود مگر با نوعی از تأویل و مجاز.

اهمیت عبادت و پلیدی شرک

مرحوم علامه در ادامه می فرماید:

والأمر بإخلاص العبادهلله سـبحانه أعظم الأوامر الـدینیه والإخلاص بالعباده أوجب الواجبات کما أن معصـیته و هو الشـرک بالله سبحانه أکبر الکبائر الموبقه، قال تعالی:

{ إِنَّ اللَه لایَغْفِرُ أن یُشْرَکَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُونَ ذلِکَ لِمَن یَشَاءُ } (۲) . (۳)

امر بـه اخلاـص عبـادت برای خـدای سـبحان، عظیم ترین دسـتورات دینی و اوجب واجبـات است، همچنـان که نافرمـانی او به صورت شرکِ به خدای سبحان از بزرگ ترین گناهان نابود کننده است، خدای تعالی فرموده:

۱- . المیزان۱۳ : ۷۹.

۲- سوره نساء (۴) آیه ۴۸.

۳- . همان.

«مسلّماً خدا، این را که به او شرک ورزیده شود نمی بخشاید و غیر از آن را برای هر که بخواهد می بخشاید.»

برگشت همه معاصی به شرک است

سپس ادامه می دهد:

وإليه يعود جميع المعاصى بحسب التحليل إذ لو لا طاعه غير الله من شياطين الجن والإنس وهوى النفس و الجهل لم يُقدم الإنسان على معصيه ربه فيما أمره به أو نهاه عنه و الطاعه عباده قال تعالى: { أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِی آدَمَ أن لاتَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ } (۱) و قال: { أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَوَاهُ... } (۲) حتى أن الكافر المنكر للصانع مشرك بإلقائه زمام تدبير العالم إلى الماده أو الطبيعه أو الدهر أو غير ذلك وهو مقر بسذاجه فطرته بالصانع تعالى؛(۳)

چنانچه یک یک معاصی را تحلیل و تجزیه کنیم خواهیم دید که برگشت تمامی گناهان به شرک است، زیرا اگر انسان غیر خدا یعنی شیطان های جنی و انسی و یا هوای نفس و یا جهل را اطاعت نکند هرگز اقدام به هیچ معصیتی نمی کند، و هیچ امر و نهیی را از خدا نافرمانی نمی کند، پس هر گناهی اطاعت از غیر خدا است، و اطاعت هم خود یک نوع عبادت است، هم چنان که در آیات زیر اطاعت شیطان را پرستش وی خوانده و فرمود: { أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِی آدَمَ أن لاتَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ } و نیز فرمود: { أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلهَهُ هَوَاهُ... } .

حتی کافری که منکر صانع است نیزمشرک است؛زیرا با اینکه فطرت ساده اش

۱- . سوره یس (۳۶) آیه ۶۰.

۲- . سوره جاثیه (۴۵) آیه ۲۳.

۳- . المیزان ۱۳: ۸۳ .

حکم می کند بر اینکه برای عالم صانعی است مع ذلک امر تدبیر عالم را به دست ماده و یا طبیعت و یا دهر می داند.

ایشان در پایان می نگارد:

و لعظم أمر هـذا الحکم قـدّمه علی سـائر مـا عـدّ من الأحکام الخطیره شأنا کعقوق الوالـدین ومنع الحقوق المالیه والتبـذیر وقتل الأولاـد والزنـا وقتل النفس المحترمه وأکل مال الیتیم ونقض العهـد والتطفیف فی الوزن واتباع غیرالعلم والکبر ثم ختمها بالنهی ثانیا عن الشرک؛(۱)

و چون مسـئله شـرک و اطاعت غیر او، مسـئله عظیمی بود آن را بر تمام احکام مهم دیگر مقـدم داشت؛ماننـد عقوق والدین و ندادن حقوق واجب مالی و اسـراف و تبذیر و فرزندکشـی و زنا و قتل نفس و خوردن مال یتیم و عهد شـکنی و کم فروشـی و پیروی کورکورانه و تکبّر ورزیدن. سپس پایان رساند این امور را به نهی دوباره از شرک ورزیدن.

مرحوم علامه در «بحث روائی» به قسـمتی از روایت امـام رضـا (علیه السـلام) که در آن «قضا» در این آیه قضای تشـریعی معنا گردیده اشاره می نماید، که کامل آن چنین است:

عن بریدبن(۲) عُمَیر بـن معـاویه الشـامی قـالَ: دَخَلتُ عَلی علی بن موسـی الرضـا بِمَرو فَقلتُ لَه: یـا ابن رسـول الله رُوِی لنـا عَن الصادق جعفر بن محمد قالَ: «أنَّه لاجبرَ ولاتفویضَ، بل أمرٌ بَینَ أمرین» ما معناه؟

قـالَ: مَن زَعمَ أنَّ اللهَ یَفعَـلُ أفعالَنـا ثُمَّ یُعَـذِّبنا عَلیهـا، فَقـد قـالَ «بـالجبر» و مَن زَعـمَ: أنَّ اللهَ فَـوَّضَ أمرَ الخَلـق و الرِّزق إلی حُجَجه (علیهم السلام) فَقد قالَ «بالتفویض» و القائل بالجبر کافرٌ، و القائل بالتفویض مشرکٌ.

فَقُلتُ له: یا ابن رسول الله فَما أمرٌ بَینَ أمرین؟

۱- . همان.

۲- . در المیزان «برید» آمده، لکن در مآخذ روایت «زید» و در برخی «یزید» ثبت شده است.

فَقالَ (علیه السلام) : وُجودُ السَّبیل إلی إتیانِ ما اُمِرُوا به، و تَرک ما نُهُوا عَنه.

فقُلتُ له: فهَل لله عزَّوجلَّ مَشیَّه و إراده فی ذلک؟

فَقالَ (علیه السلام) : أمّا الطاعات، فإراده الله و مَشیَّتُه فیها، الأمرُ بها و الرِّضا لها و المعاونه علیها، و إرادتُه و مَشیَّتُه فی المَعاصی: اَلنَّهی عَنها و السَّخطُ لها و الخِذلانُ عَلیها.

قُلتُ: فَهل لله فیها القَضاء؟

قالَ (علیه السلام) : نَعم، ما مِن فِعل یَفعلُه العِباد مِن خَیرٍ أو شَرٍّ إلاّ و لله فیه قَضاءٌ.

قُلتُ: ما مَعنی هذا القَضاء؟

قالَ: اَلحُکم عَلیهم بما یَستحقُّونَه مِن الثَّواب والعِقاب فی الدُّنیا والآخره؛(۱)

(راوی) می گوید: در مرو وارد مجلس امام رضا (علیه السلام) شدم و به محضرشان عرض کردم ای پسر رسول خدا، برای ما از امام صادق جعفر بن محمد□ روایت شده که [در باب جبر و تفویض] فرموده اند: «نه جبر است و نه تفویض، بلکه چیزی است بین این دو» معنای این کلام چیست؟ امام فرمود: هر کس این گونه گمان کند که افعال ما فعل خداوند است و سپس ما را بر آن افعال [که در واقع فعل خداست] عذاب می کند، قائل به جبر شده.

و هرکس گمان کند که خداوند امر آفرینش و رزق را به حجت هایش واگزار کرده، قائل به تفویض شده.

قائل به جبر کافر و قائل به تفویض مشرک است.

پس گفتم: ای پسر رسولخدا پس امر بین این دو چیست؟

فرمود: وجود طریقی است برای انجام آنچه که مأمور به آنند و برای ترک آنچه که از آن نهی شده اند.

عرض کردم: آیا برای خداوند در این طریق مشیت و اراده ای هست؟

۱- . عیون اخبار الرضا علیه السلام ۲ : ۱۱۴ ؛ بحارالأنوار۵ : ۱۱.

فرمود: اما طاعات، اراده و خواست خداوند در آنها : امر به آنها و خوشنودی در آنها و یاری رساندن در انجام آنهاست.

و اراده و مشیت او در گناهان: نهی از آنها و ناخرسندی از انجام آنها و نصرت نکردن در انجام آنهاست.

عرض کردم: آیا خداوند را در افعال بندگان حکمی است؟

فرمود: بلی، هیچ خیر و شری از افعال بندگان نیست مگر اینکه در آن خداوند را حکمی است.

عرض کردم: این حکم را چه معنایی است؟

فرمود: قضا و حکم خداوند بر بندگان در مورد اعمالشان همان ثواب ها و عِقاب هایی است که در دنیا و آخرت به آنها مستحق گردیده اند.

در این زمینه روایت مناسب دیگری است که توجه به آن سودمند می باشد:

از حضرت علی بن محمد العسکری است که در نامه خود به اهل اهواز در موضوع نفی جبر و تفویض می فرمایند:

رُوی عن أمیرالمؤمنین (علیه السلام) أنَّه سأله رجلٌ بَعدَ إنصرافِه مِن الشام فَقالَ: یا أمیرالمؤمنین أخْبِرنا عَن خُروجنا إلی الشام أبِقَضاء و قَدَر؟

فَقالَ له أمیرالمؤمنین (علیه السلام) : نَعَم یا شیخُ ما عَلوتُم تَلعَه و لا هَبطتُم بَطنَ وادٍ إلّا بِقضاء مِن عِند الله و قَدَر.

فَقالَ الرَّجل: عِند الله أحْتَسِب عنائی، و الله ما أری لی مِن الأجرِ شَیئاً فَقالَ علیٌّ (علیه السلام) : بَلی فَقد عَظَّم اللهُ لَکم الأجر فی مَسیرکم و أنتُم ذاهبُون و عَلی مُنصَرفکُم و أنتُم مُنقلبُون و لَم تکونُوا فی شَیء مِن حالاتکم مُکرهینَ ولا إلیه مُضطرِّینَ.

فَقالَ الرَّجل: وکَیف لانکونُ مُضطرِّینَ والقَضاء والقَدر ساقانا، وعَنهُما کانَ مَسیرُنا؟!

فَقالَ: أمیرالمؤمنین (علیه السلام) :

لَعلَّک أردتَ قَضاءً لازماً وقَدراً حَتماً ولوکانَ کَذلک لَبطلَ الثَّوابُ و العِقابُ وسَقطَ الوعدُ والوَعیدُ والأمرُ مِن الله والنَّهی وما کانتْ تَأتی مِن الله لائمه لمُذنب ولا مَحمده لمُحسن ولا کانَ المُحسن اَولی بثَواب الإحسان مِن المُذنب، ولا المُذنب اَولی بعُقُوبه الذَّنب مِن المُحسن تلکَ مَقاله إخوان عَبَده الأوثان وجُنُود الشَّیطان و خُصَماء الرَّحمن و شُهدآء الزُّور و البُهتان و أهل العَمی و الطُّغیان هُم قَدریَّه هذه الأمَّه و مَجُوسها، إنَّ الله تعالی أمرَ تَخییراً، و کَلَّفَ یَسیراً، و لم یُعصَ مَغلُوباً، و لم یُطعْ مُکرَهاً و لم یُرسِل الرُّسُلَ هَزلاً و لم یُنزل القُرآنَ عَبثاً و لم یخلُق السَّموات و الأرض و ما بینهُما باطلًا، ذلکَ ظَنُّ الَّذینَ کَفرُوا فَویل للَّذینَ کَفرُوا مِن النَّار.

ثم تلی علیهم: { وَقَضَی رَبُّکَ ألاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ إیَّاهُ } .(۱)

قال: فنهض الرجل مسروراً و هو یقول:

أنْتَ الإمَامُ الَّذِی نَرْجُو بِطَاعَتِهِ یَوْمَ النُّشُورِ مِنَ الرَّحْمَنِ رِضْوَانا

أوْضَحْتَ مِنْ دِینِنَا مَا کَانَ مُلْتَبِساً جَزاکَ رَبُّکَ عَنَّا فِیهِ إحْسَاناً

فَلَیْسَ مَعْذِرَه فِی فِعْلِ فَاحِشَه قَدْ کُنْتُ رَاکِبَهَا فِسْقاً وَ عِصْیَاناً

کلّا و لا قَائِلًا نَاهِیهِ أوْقَعَهُ فِیهَا عَبَدْتُ إذاً یَا قَوْمِ شَیْطَاناً

وَ لا أحَبَّ وَ لا شَاءَ الْفُسُوقَ وَ لا قَتْلَ الْوَلِیِّ لَهُ ظُلْماً وَ عُدْوَاناً

أنَّی یُحِبُّ وَ قَدْ صَحَّتْ عَزِیمَتُهُ علی الذی قال أعْلِنْ ذَاکَ إعْلانا؛(۲)

مردی پس از مراجعت کردن از جنگ صفین از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسید: یا امیرالمؤمنین (علیه السلام) ، خبر بده ما را از جنگ ما با اهل شام که آیا به قضا و قدر الهی بود یا نه؟

۱- . سوره اسراء (۱۷) آیه ۲۳.

۲- . احتجاج طبرسی۱ : ۳۱۰؛ و در اصول کافی۱: ۱۵۵، حدیث ۱ ؛ توحید صدوق ۳۸۰، با مختصری اختلاف در بعضی کلمات آمده است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در پاسخ او فرمود: آری ای شیخ، شماها [در این سفر] به تپّه و کوه و درّه و صحرائی قدم نگذاشتید مگر اینکه به قضا و قدر الهی بوده است.

آن مرد گفت: رنج های این سفر را به حساب خدا می آوریم و من اجری برای خود نمی بینم!

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: چنین نیست! همانا خداوند متعال در حرکت شما که به سوی دشمن می رفتید و بر مراجعت شما که از جنگ بر می گشتید اجر عظیم داده است و حال آنکه در هیچکدام از حرکاتتان مجبور و مضطر نبودید!

مرد گفت: چگونه مجبور نباشیم در حالی که قضاء و قدر الهی ما را سوق داده است؟! و حرکتمان از آندو است!

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود: شاید تو قضای لازم و قَدَرحتمی را اراده نموده ای؟! و اگر چنین باشد، امر و نهی باطل گردد ودوزخ و بهشت و امر و نهی ساقط شود و از خداوند ملامت برای گنهکار و تشویق برای نیکوکار نمی آمد! و نیکوکار به جزای خیر، اولویّتی از گنهکار نمیداشت و نه بدکردار نسبت به عقوبت گناهش از نیکوکار سزاوارتر نبود.

این سخن، گفتار همچون بت پرستان و لشکریان شیطان و دشمنان خدا و گواهان دروغ و بهتان و اهل ضلالت و گمراهی است.

اینان، قدریّه و مجوس این امتند! همانا پروردگار متعال امر کرده است، با اختیار دادن، و تکلیف نموده به آسانی، و معصیت نشده از حیث مغلوب شدن و اطاعت نشده از روی اکراه .

و رسولان را بی هدف نفرستاده و قرآن را بیهوده نازل نفرموده و آسمان ها و زمین ومخلوقاتِ دیگر را باطل نیافرید، این گمان کسانی است که کافر شده اند. پس وای از آتش دوزخ برای کفار.

سپس حضرت این آیه را تلاوت نمودند: «و پروردگار تو حکم کرد که جز او را نپرستید».

پس آن مرد با خوش حالی از نزد امیرالمؤمنین (علیه السلام) برخاسته و می گفت:

•تو آن امامی هستی که با طاعتش امید داریم که روز قیامت مورد رضوان خداوند قرار گیریم.

•آن بخش از حقایق دین که بر ما مشتبه بود، روشن ساختی، خداوند از ناحیه ما به تو جزای نیک دهد.

•مرا در کارهای زشت که به فسق و معصیت آنها را مرتکب گشتم، عذری نیست.

•و هرگز جایز نیست که بگوئیم، نهی کننده از فحشا و منکر، خود ما را در آن انداخته، که در این هنگام شیطان را پیروی کرده ام.

•هرگز خدا، زشتیها را دوست نداشته و نخواسته و کشتن ولیّ خود را از روی ستم و دشمنی جایز ندانسته.

•چگونه دوست داشته باشد در حالی که فرمان و اراده خدا بر آن بوده و به رسولش فرموده، آشکارا اعلان کن.

قضا در این روایات به معنای امر و حکم است نه به معنای قضای قطعی و حکم حتمی تکوینی که از متعلّق خود تخلُّف نکند وگرنه می بایست که همه مردمان مُوحّد باشند و به جز پروردگار متعال، چیز دیگر را پرستش ننمایند.

قضاء و قدری که به اَعمال بندگان متوجّه است حتمی و نافذ نیست و به اختیار عباد توقف دارد و اختیار بندگان، علّت اخیر وقوع فعل می باشد.

و علم ازلی الهی گرچه محیط و کاشف از جزئیّات و کلیّات اَفعال و حرکات و حالات عباد است، ولی علّتِ تحقّق اَفعال نمی تواند باشد؛ چنانچه علم و آگاهی استاد از مراتب علمی و عملی و جریان اَعمال شاگردان خود، علّت تحقّق وقوع آن اَعمال و نتایج نخواهد بود. پس این قضا، قضای تشریعی است نه قضای تکوینی که تحقق آن حتمیت یابد.

خداوند تشریعاً حکم فرموده اما بندگان مختارند که عمل کنند یا ترک طاعت نموده و معصیت نمایند.

بنابر این سخن بعضی از فلاسفه و مفسرین اهل سنت که قضا را تکوینی انگاشته اند باطل و مغایر اصول وحیانی است.

سخنان نادرست

اشاره

در این جا مناسب است به شواهدی از تفسیر نادرست آیه مورد بحث، اشاره کنیم:

شاهد اول

عبارت شگفت انگیزی در یکی از شرح های فصوص الحکم (فص دهم) آمده است:

به حکم { فَأَیْنَما تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ } (۱) نزد تو ظاهر شد که حق تعالی در هر جهت که رو نمایند در آن جهت است و بی او هیچ جهت نیست و به حقیقت به هر جهت که روی آرند به مقتضای { وَقَضَی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ } روی به خدا آورده اند.

در بتکده ها غیر تو را می نپرستند

آن کس که برد سجده بر سنگ و گل و چوب(۲)

شاهد دوم

و در فص پانزدهم آمده است:

{ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِیُقَرِّبُونَا إِلَی اللهِ زُلْفَی } (۳) و در حقیقت عبادت نمی کنند مگر آنچه را از حق در آن صورت ظاهر است کما قال تعالی: { وَقَضَی رَبُّکَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ } ...غیرت او اقتضای آن کرد که هیچ احدی غیر او را دوست ندارد، لاجرم همه اشیا را آیینه جلوه جمال ساخت تا به هرچه روی آرند و هرچه را دوست دارند او را دوست داشته باشند و اگر چه ندانند... (۴).

۱- . سوره بقره (۲) آیه ۱۱۵.

۲- . شرح فصوص الحکم، (خوارزمی) ۱ : ۴۰۳ .

۳- . سوره زمر (۳۹) آیه ۳.

۴- . شرح فصوص الحکم، (خوارزمی) ۲ : ص۵۴۳ .

شاهد سوم

و در فص بیست و چهارم آمده است:

از برای آنکه موسی (علیه السلام) می دانست که حکم الهی این است که غیر او را عبادت نکنند، کما قال تعالی: { وَقَضَی رَبُّکَ ألاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ } و حضرت الهی به هیچ چیز حکم نمی کند که آن چیز واقع نشود. پس عتاب موسی هارون را از برای قصور هارون بود در معرفت حقیقت امر، از آنکه عارف کامل آن است که حق را در همه چیز بیند، بلکه عین همه بیند و به واسطه کمال مشاهده، از سر ذوق و نشاط بگوید:

چو در رزم آیم بود او قتال بود سر نگهدار و سر لشکر او

چو در بزم آیم بود او نشاط بود ساقی و مطرب و ساغر او

چو نامه نویسم برِ دوستان بود خامه و کاغذ و محبر او(۱)

از این عبارات ظاهر است که آقایان قائل اند هرچه عبادت شود و هر که را عبادت کنند گویا خدا را عبادت کرده اند و جزئی از اجزای یک وجود است که دارای اسم های مختلف می باشد، ولی یک حقیقت بیشتر نیست.

شاهد چهارم

ابن عربی در فتوحات می نویسد:

فاعلم یا أخی أنَّ هذا المنزل هو منزل من منازل الستر والکتمان وتقریر الألوهه فی کلّ مَن عبدَ مِن دون الله؛ لأنَّه ما عبد الحجر لعینه و إنَّما عُبد من حیث نسبه الألوهه إلیه؛ و لهذا ذکرنا أنَّه مِن مَنازل الکتمان و الستر، قال تعالی: { وَقَضَی رَبُّکَ ألاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِیَّاهُ } ؛(۲)

پس بدان ای برادر من!

۱- . همان، ج۲ ص۷۰۱ .

۲- . الفتوحات المکیه۲: ۵۹۱

این منزل از منازل ستر و کتمان و تقریر الوهت در هرچه که به غیر خدا پرستیده می شود است؛ زیرا (کافر) سنگ را از حیث عینش نمی پرستد، بلکه از حیث نسبت الوهت بدو می پرستد؛ از این روی گفتیم که از منازل کتمان و ستر است، خداوند می فرماید: «خداوند حکم کرده که جز او را نپرستید».

شاهد پنجم

قیصری می گوید:

و امّا حکمُ آلِه، فَحُکمُ الکافرین من وجه؛ لأنَّهُم جعلُوا الرَّبَّ المطلقَ و المَعبُود الحق مُقیّداً فی صُوره فرعونیّه، فَسَترُوا الحقَّ فی صورته الباطله. و حُکمُ المُؤمنینَ من وجه؛ لأنَّهُم ما عَبدُوا فی صورته إلّا الهویّه الإلهیّه الظاهره فی المجالی المختلفه.

فَرَضِیَ اللهُ عَنهُم مِن هذه الحیثیه و رَضُوا عَنه، وإن کانَ من حیثُ تَقیُّدهم إیّاه یُعذِّبُهم؛(۱)

و اما حکم (و فرجام) آلِ فرعون این است که از جهتی حکم کافران را دارند؛ زیرا آنان پروردگار مطلق و معبود حق را در صورتِ فرعونی مقیّد ساختند، پس حق را در صورت باطلش پوشاندند.

و حکم مؤمنان را دارند؛ زیرا در صورت [و قالب] فرعون جز هویّت إلهیّه را که در مجلاـ های مختلف بروز می یابد، نپرستیدند.

از این رو خدا از آنان راضی است و آنها از خدا خشنودند، هرچند از این نظر که به خدایی فرعون پای بند بودند [و خدا را منحصر در او ساختند] خداوند آنان را عذاب می کند.

۱- . شرح فصوص الحکم (قیصری) ۱۱۴۵.

نتیجه شواهد

این حرف های عجیب و غریب و برداشت های نادرست از آیه شریفه به خاطر مبنای نادرستی است که این اشخاص در مسئله وحدت وجودِ اطلاقی اختیار کرده اند در حالی که بر اساس آیات و روایات بطلان این قول روشن است.

در سوره احزاب می خوانیم:

{ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَه إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَره مِنْ أمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِيناً } ؛(۱)

و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد که چون خدا و فرستاده اش به کاری فرمان دهند برای آنان در کارشان اختیاری باشد و هر کس خدا و فرستاده اش را فرمان نبرد البته دچار گمراهی آشکاری است.

معنای این آیه شریفه این است که وقتی خدا و رسولش حکمی کردند مردم باید فرمان برند و نباید معصیت کنند.

آیا معنای این آیه این است که مردم نمی توانند معصیت کنند؟!

این آیه می فرماید مردم باید اطاعت کنند، اما اگر اطاعت نکردند، معلوم است که معصیت کرده اند؛ به قرینه { وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً مُّبِيناً } .

اگر امر، امر تکوینی بود و باید انجام می شد دیگر { وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ } معنا نداشت. پس ممکن است کسی امر خدا را عصیان کند.

بنابراین، مراد از { وَقَضَى } در آیه شریفه، قضای تشریعی است نه تکوینی؛ یعنی اگر عبد فرمان برد پاداش دریافت می دارد و اگر عصیان کند معصیت کار است و عقاب می شود. دلیل دیگر در بطلان این قول این است که: اگر قضا، قضای تکوینی باشد و باید آنچه متعلّق قضا است انجام گیرد، در ارتباط با آیات و مطالب بعدی هم باید قضا همین گونه معنا شود؛ زیرا در ادامه می خوانیم:

۱- . سوره احزاب (۳۳) آیه ۳۶.

ص: ۴۱۲

{ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً } ؛

و به پدر و مادر نیکی کنید.

اگر قضا تکوینی باشد باید هر فرزندی نسبت به پدر و مادر هر کاری که می کند احسان باشد؛ گرچه به آنها توهین کند و کتک بزنند!

چون هرکس هرچیزی را که عبادت می کند عبادت خداست پس در { وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً } هم باید همان را قائل شد؛ یعنی بگوئیم خداوند حکم تکوینی دارد که به پدر و مادر احسان کنید. پیداست که شخص خردمند و هر صاحب عقل سلیمی این معنا را برنمی تابد و آن را باطل می داند.

آیه بیستم: إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَه عَلَی السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَیْنَ أن یَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا

اشاره

وَحَمَلَهَا الإِنسَانُ إِنَّهُ کَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } ؛

ما امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه کردیم،

آنان برنتافتند که آن را بردوش کشند و از آن هراسیدند،

و انسان آن را حمل کرد؛

به راستی او بس ستم گر و نادان است.

سوره احزاب (۳۳) آیه ۷۲

امانت

مفسران در بیان مقصود از «امانت» در این آیه ، احتمالاتی را مطرح ساخته اند:

۱. مراد، همین امانتی است که به ذهن می آید و نزد همگان مشخص می باشد؛ یعنی چیزی را که شخصی نزد دیگری می سپارد تا از آسیب مصون ماند.

۲. منظور، قراردادها و عهد و پیمان هاست که در میان افراد بسته می شود و باید انسان به آنها ترتیب اثر دهد و به عهدش وفا کند.

۳. مقصود، مسئولیت انسانی و بار تکلیف الهی است که می بایست انسان به آن پایبند باشد.

۴. مقصود از «امانت» دین خداست.

معانی دیگری نیز برای امانت گفته اند.(۱)

پذیرای امانت

به هر معنا که امانت را در نظر آوریم، این پرسش بجاست که این امانت بر چه چیزها یا کسانی عرضه شد؟

بعضی گفته اند(۲) اینجا از باب { وَسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَه } (۳) است که اهلِ آبادی مقصود می باشد.

۱- . بنگرید به، تفسیر التبیان۸ : ۳۶۷ ؛ مجمع البیان۸ : ۵۸۵ ؛ تفسیر الصافی۴: ۲۰۶؛ کنزالدقائق۱۰: ۴۵۰؛ المیزان۱۶ : ۳۴۹ ؛ التفسیر المبین۱ : ۵۶۱ ؛ مفاتیح الغیب۲۵ : ۱۸۷.

۲- . تفسیر التبیان۸ : ۳۶۷.

۳- . سوره اعراف (۷) آیه ۱۶۳.

یعنی امانت را بر اهلِ آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه کردیم؛ به دیگر موجودات دارای شعور و فهم (جز انسان) امانت را نمایاندیم، آنها از حملش خودداری ورزیدند.

برخی دیگر گفته اند:(۱) مقصود در اینجا همان معنای ظاهری آیه - بدون در تقدیر گرفتن واژه «اهل» - است؛ یعنی امانت را خدا به آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشت، و آنها در حدّ خود و مناسب با آفرینشی که دارند، شعورمندند؛ گرچه در پندار ما موجوداتی فاقد شعور و درک به نظر می آیند.

دسته ای نیز بیان داشته اند که:(۲) در اینجا، عرض و ارائه امانت، به معنای حقیقی کلمه، مراد نمی باشد، بلکه معنای کنایی آن مقصود است؛ یعنی اگر ما امانت را به آسمان ها و... که بسیار استوارتر از انسان اند و آفرینش آنها عظمت بیشتری دارد عرضه می داشتیم، از پذیرش آن سرباز می زدند؛ چنان که در جای دیگر خدا می فرماید:

{ لَوْأَنزَلْنَا هذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَه اللهِ } ؛(۳)

اگر این قرآن را بر کوه های زمین نازل می کردیم، می دیدی که از خشیت خدا سرفرود می آورند و از هم می پاشند.

و این بیان کنایی، اهمیت مطلب را می رساند و گویای عظمت است و در تفهیم مقصود رساتر می باشد.(۴)

معنای { فَأَبَیْنَ }

معنای واژه «إباء» - در آیه - امتناع کردن و سرباززدن می باشد؛ یعنی اهل آسمان ها و... یا خود آسمان ها و... - بنابر شعور داشتن آنها - آن امانت را نپذیرفتند.

۱- . اطیب البیان ۱۰ : ۵۳۶.

۲- . کنز الدقائق ۱۰ : ۴۴۹.

۳- . سوره حشر (۵۹) آیه ۲۱.

۴- . لازم به یادآوری است این معنا در آیه مورد بحث که به شکل جمله خبریه آمده و ظاهر آن حکایت از چیزی است که در خارج به وقوع پیوسته دلالت بر آن نیازمند به قرینه می باشد، برخلاف آیه ۲۱ سوره حشر.

لیکن اگر معنای کنایی «عرضه امانت» مقصود باشد، إباء نیز کنایه از فقدان استعداد و صلاحیت برای پذیرش مسئولیت است.

معنای { أن یَّحْمِلْنَهَا }

اشاره

حمل، به معنای برداشتن و بردوش کشیدن است که گاه با خیانت همراه می باشد. از این رو، بعضی(۱) گفته اند: مقصود این است که از خیانت خودداری ورزیدند، حاضر نشدند که خیانت کنند و زیر بار مسئولیت بروند.

لیکن به نظر می رسد همان معنای تحمل کردن و برداشتن دقیق تر است. و جمله { وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا } مؤید آن است زیرا مفادش این است که امتناع ورزیدن از پذیرش امانت همراه با ترس و هراس بوده که ممکن است نتوانند از عهده آن برآیند، ولی انسان نهراسید و آن امانت را بر دوش کشید.

نهایت این است که گاه انسان چیزی را می پذیرد و به وظایف خود پایبند است و عمل می کند، و گاه آن گونه که شایسته است وظایف خویش را انجام نمی دهد؛ به همین جهت مقصود از«انسانِ ظلوم وجهول»در اینجا کسانی هستندکه وظیفه شناس نمی باشند.

در مجموع، این آیه، اهمیت مسئله مسئولیت را خاطرنشان می سازد و اینکه از میان موجودات جهان، تنها انسان است که استعداد مسئولیت پذیری را داراست، در عین حال، دسته ای از انسان ها به مسئولیتی که دارند اهمیت نمی دهند ویا از انجام آن روی برمی تابند و یا حد و حدود آن را پاس نمی دارند و... .

برای اینکه معنای «امانت» در آیه بهتر روشن شود و کژ روی ها در این زمینه آشکار گردد، بجاست، برخی از سخنان صاحبان تفاسیر را بیاوریم:

۱- . روح البیان۷ : ۲۵۶ ؛ تفسیر التبیان۸ : ۳۶۸.

۱. تفسیر روح البیان

اسماعیل حقی بروسوی - که از عالمان اهل سنت است(۱) - مشی عرفانی دارد و در تفسیر خود لطایف فراوانی را مطرح می کند، در تفسیر آیه امانت می نویسد:

هی علی ثلاث مراتب:

المرتبه الاولی انها التکالیف الشرعیه و الامور الدینیه المرعیه و لذا سمیت امانه لانها لازمه الوجود کما ان الامانه لازمه الاداء...

والمرتبه الثانیه انها المحبه و العشق و الإنجذاب الإلهی التی هی ثمره الامانه الاولی...

والمرتبه الثالثه انها الفیض الإلهی بلاواسطه و لهذا سماه بالأمانه لانه من صفات الحق تعالی فلایتملکه احد و هذا الفیض انما یحصل بالخروج عن الحُجُبِ الوجودیّه المشار إلیها بالظَلُومیّه و الجَهُولیّه و ذلک بالفناء فی وجود الهُویه والبقاء ببقاء الربوبیه وهذه المرتبه نتیجه المرتبه الثانیه...

فالمرتبه الاولی لِلْعوام والثانیه لِلْخواص والثالثه لأخَصِّ الخواص؛(۲)

امانت سه مرتبه دارد:

مرتبه نخست: امانت همان تکالیف شرعی و امور دینی که باید رعایت شود و امانت نامیده شد چراکه وجودش ضروری است، همان گونه که اداء امانت ضروری است...

مرتبه دوم: امانت همان عشق و محبت و شیفتگی به خدا است که ثمره امانت نخست است...

مرتبه سوم: امانت همان فیض الهی بدون واسطه است و او را امانت نامند.

۱- . متوفای سال ۱۱۲۷ ق در بُروسه (شهری است در مغرب شبه جزیره آسیای صغیر) ، ریحانه الادب ۲ : ۵۵ ؛ فرهنگ دهخدا حرف «ب».

۲- . تفسیر روح البیان ۷: ۲۵۰ - ۲۵۱.

چراکه از صفات حق تعالی است پس احدی تملکی بر او ندارد.

و چنین فیضـی با خروج از حجابهای وجودی (که همان ظلوم و جهول بودن است) بـدست می آید، و این امر به سـبب فناء در وجود الهی و بقاء به بقاء ربوبی تحقق یابد، این مرتبه، نتیجه مرتبه دوم است...

مرتبه اول برای عوام است و مرتبه دوم برای خواص می باشد و مرتبه سوم برای برگزیدگانِ خواص است.

مرتبه سوّم امـانت که در این بیـان آمـده گرایش به توحیـد عرفـا دارد. مـا در جـای خودش به مبـانی (اصـالت وجود، وحـدت وجود...) پرداخته ایم و آنها را به تفصیل بررسی کرده ایم.(۱)

۲. تفسیر بیان السعاده

(۲)

در این تفسـیر خاطرنشان شـده است که مقصود از امانت، همان جوهره انسان و انسانیّتِ اوست که قابلیت یافت، قید و بندها را در هم شکند و به عالَم اطلاق درآید. عبارت چنین است:

المراد بالأمـانه... اللّطیفه السّیـّاره الإنسـانیّه الّتی لم یکن فی خزانه الحقّ تعـالی شأنه جَوهرٌ أبهی و أمثل منها، فأخرجها من خزانته الغیبیّه و عرضـها علی سـماوات العقول والنّفوس وسـماوات الأفلاک الطّبیعیّه بان أمرها علیها ثمّ عرضها علی أراضی العناصر ثمّ علی جبال الموالید فأبی الکلّ من حملها؛(۳)

۱- . نگاه کنیدبه، بیانات استاد درتفسیر آیه (أَلَمْ تَرَ إِلَی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّالظِّلَّ (آیات العقائد۱: ۱۷۸ ۲۰۹.

۲- . منسوب به سلطان محمد ملقب به سلطانعلی گنابادی از علما و عرفای سلسله نعمه اللهی که این اثر و سایر آثارش را به نام پیرِ خود، محمد کاظم سعادتعلی شاه تألیف نموده است، وی در سال ۱۳۲۷ق درگذشت. علامه آقا بزرگ تهرانی در الذریعه۳ : ۱۸۱ ، در ضـمن بررسـی و تحقیقی ، نسبت این تفسـیر را به فرد مزبـور اسـتبعاد کرده و فرموده است: «عین عبـارت هـای این تفسیر در رساله علی بن احمد مهائمی متوفای ۸۳۵ ق دیده می شود. و الله العالم.»

۳- . بیان السعاده فی مقامات العباده ۳ : ۲۵۷ ۲۵۸.

مراد از امانت... لطیفه انسانی است که در خزانه خدای متعال گوهری گران بهاتر از آن وجود نداشت. خدا آن را از گنجینه غیبش به درآورد و بر آسمان های عقول و نفوس و آسمان های افلاک طبیعی عرضه داشت و بر آنها مسلط نمود، سپس بر عنصرهای زمینی و پس از آن بر کوه ها نمایاند، تمامی اینها از حمل آن ابا ورزیدند.

این گونه تأویلات بر فرض اینکه برخلاف آموزه های وحیانی نباشد، دلیلی وجود ندارد که مقصود از آیه به شمار آید.

۳. تفسیر المیزان

اشاره

علامه طباطبائی در المیزان می گوید که مراد از امانت «ولایت الهی» است. خدا بنده را به گونه ای سرپرستی می کند که به بالاترین درجه عبودیت برسد و صفات شایسته بندگی را پیدا کند. وی پس از آنکه دیگر احتمالات را در آیه ردّ می کند، می نویسد:

فبقی أنها الکمال الحاصل له من جهه التلبس بالاعتقاد و العمل الصالح و سلوک سبیل الکمال بالارتقاء من حضیض الماده إلی أوج الإخلاص الذی هو أن یخلصه الله لنفسه فلایشارکه فیه غیره فیتولی هو سبحانه تدبیر أمره وهو الولایه الإلهیه.

فالمراد بالأمانه، الولایه الإلهیه وبعرضها علی هذه الأشیاء، اعتبارها مقیسه إلیها و المراد بحملها و الإباء عنه وجود استعدادها و صلاحیه التلبس بها وعدمه. وهذا المعنی هو القابل لأن ینطبق علی الآیه فالسماوات والأرض والجبال علی ما فیها من العظمه والشده والقوه فاقده لاستعداد حصولها فیها وهو المراد بإبائهن عن حملها و إشفاقهن منها... .

والأمانه المذکوره فی الآیه وهی الولایه الإلهیه وکمال صفه العبودیه إنما تتحصل بالعلم بالله والعمل الصالح الذی هو العدل؛(۱)

۱- . المیزان ۱۶: ۳۴۹ - ۳۵۰ .

پس مقصود از امانت، کمال حاصل برای انسان است از جهت آراستگی به عقاید صحیح و عمل صالح و پیمودن راه کمال به وسیله بالاـ آمدن از مرتبه پست ماده به اَوج [و ستیغ] اخلاص؛ و آن به این است که خدا انسان را برای خویش خالص سازد؛ چه در این کمال، هیچ موجود دیگری همتای انسان نمی باشد، پس خدای سبحان تدبیر امرش را عهده دار می شود و این همان ولایت الهی است.

پس مراد از «امانت» ولایت الهی است، و مقصود از عرضه امانت به این اشیا [آسمان و...] ارزیابی امانت با مقایسه بر آنها است، و منظور از حمل امانت و خودداری ورزیدن از آن، وجود استعدادشان [برای پذیرش امانت] و صلاحیت آراستگی به آن و عدمش می باشد.

و همین معنا قابلیت دارد که بر آیه منطبق شود؛ زیرا آسمان ها و زمین و کوه ها – با عظمت و استواری و نیرومندی ای که دارند – استعداد دارا شدن امانت را ندارند؛ و از اباء ورزیدن و بیم داشتن از پذیرش امانت، همین معنا مقصود می باشد... .

امانت مذکور – در آیه – همان ولایت الهی و کمال صفت عبودیّت است که با علم به خدا[معرفت نسبت به آفریدگار] وعمل صالح – که همان عدالت مداری است – پدید می آید.

مقصود این است کمال صفت بندگی تحت ولایت الهی، با علم و عدل حاصل می شود. اگر انسان از نظر فکری و عملی به شیوه درست حرکت کند به کمال عبودیت دست می یابد.

یادآوری و نقد

سخن علامه، در جای خودش، شایان توجه می باشد، هرکس بتواند چنین مقامی را به دست آورد و به این جایگاه والا برسد، بسیار ارزنده و نیکوست، لیکن نمی توان آن را مقصود خدا و مراد از آیه دانست؛ زیرا:

اولاً: شواهدی از آیاتِ قبل و بعد برای آن نیست، به فرض باشد با امانت به معنای تکلیف نیز سازگار است.

زیرا اگر حمل امانت را به استعداد داشتن و عدم حمل آن را به نبودن استعداد معنا کردیم، این معنای از امانت با تکلیف هم سازگار است، چون انسان استعداد مکلف شدن را دارد، در حالی که آسمان و ... چنین استعدادی را ندارند. بنابر این انحصاری که از عبارت مرحوم علامه به دست می آید درست نیست.

ثانیاً: حدیثی نداریم که در آن امانت، این گونه تفسیر شده باشد.

ثالثاً: عبارت خود آیه، این معنا را برنمی تابد.(۱)

۴. تفسیر عبدالرزاق کاشی

عبدالرزاق کاشانی در تفسیر منسوب به ابن عربی در ذیل آیه امانت می نویسد:

{ إِنَّا عَرَضْنَا الأمَانَه عَلَى السَّماوَاتِ وَالأرْضِ وَالْجِبَالِ } بإیداع حقیقه الهویه عندها و احتجابها بالتعینات بها { فَأَبَیْنَ أن یَحْمِلْنَهَا } بأن تظهر علیهنّ مع عظم أجرامها لعدم استعدادها لقبولها { وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا } لعظمها عن أقدارها وضعفها عن حملها وقبولها { وَحَمَلَهَا الإنسَانُ } لقوه استعداده واقتداره علی حملها فانتحلها لنفسه بإضافتها إلیه { إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً } بمنعه حق الله حین ظهر بنفسه وانتحلها { جَهُولاً } لایعرفها لاحتجابه بأنانیته عنها... .

أو عرضنا الأمانه الإلهیه بالتجلی علیها و إیداع ما تطیق حملها فیها من الصفات بجعلها مظاهر لها. فأبین أن یحملنها بخیانتها و إمساكها عندها و الامتناع عن أدائها، وأشفقن من حملها عندها فأدّینها بإظهار ما أودع فیها من الكمالات.

و حملها الإنسان بإخفائها بالشیطنه و ظهور الأنانیه و الامتناع عن أدائها

۱- . سخنان دیگری از مرحوم علامه در تفسیر آیه امانت و نقد و بررسی آن خواهد آمد.

بإظهار ما أودع فيه من الكمال و إمساكها بظهور النفس بالمظلمه و المنع عن الترقی فی مقام المعرفه والله أعلم؛(۱)

«ما امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه کردیم» به سپردن حقیقت هویت [خدا] نزد آنها و پوشیده داشتن آن هویت به تعیّنات «پس از حمل آن ابا ورزیدند» به اینکه بر آنها ظاهر شود با همه بزرگی اجرامشان، به جهت عدم استعدادشان برای پذیرش امانت «و از آن ترسیدند» به دلیل آنکه آن امانت فراتر از قدرتشان بود و از حمل و قبول آن ناتوان بودند «و انسان آن را بردوش کشید» به سبب قوت استعدادش و توانمندی بر حمل آن، پس انسان آن را به خویش نسبت داد – با اضافه امانت به خودش – «همانا او ظلوم است» از این نظر که هنگام آشکار شدن حقِ خدا آن را منع کرد و به خویش نسبت داد «جهول است» چون آن امانت را نمی شناسد؛ به جهت پوشیده ماندن او و از امانت به سبب انانیّتش... .

یا معنا چنین است:

ما با تجلّی بر آنها (آسمان و زمین و کوه ها) ، و با سپردنِ صفاتی که توانایی حملش را دارند، امانت الهی را برآنها عرضه کردیم به قراردادن آنها مظهرهایی برای امانت الهی، پس آنها از حمل آن ابا ورزیدند که [مبادا] به خیانت در امانت و نگه داشتن آن نزدشان و خودداری از ادای آن [گرفتار شوند]؛ و از حمل امانت نزدشان ترسیدند. پس آن را اَدا کردند به اظهار کمالاتی که در آن نهاده شده بود.

و انسان آن را بر دوش کشید با پنهان ساختن امانت به شیطنت و ظهور انانیّت، و خودداری از ادای آن به اظهار کمالی که در او سپرده شده بود، و نگه داشتن امانت به چیرگی ظلمت بر نفس و خودداری از ترقی در مقام معرفت.

۱- . تفسیر القرآن الکریم (ابن عربی) ۲: ۱۵۸ ۱۵۹ (۲: ۲۹۸ ۲۹۹) .

۵. سخن قیصری

اشاره

قیصری، در شرح سخنی از ابن عربی، می نویسد:

أن الحق أوجد العالم وجود شبح لا روح فیه و کان کمرآه غیر مجلوَّه، اقتضی الأمر الإلهی جلاء مرآه العالم لیحصل ما هو المقصود منها، و هو ظهور الأسرار الإلهیه المودّعه فی الأسماء و الصفات التی مظهر جمیعها الإنسان إجمالًا و تفصیلًا.

و کان آدم، أی الإنسان الکامل، عین جلاء تلک المرآه و روح تلک الصوره، إذ بوجوده تم العالم و ظهر أسراره و حقائقه.

فإن ما فی العالم موجود ظهر له حقیقته و حقیقه غیره بحیث إنه علم أن عین الأحدیه هی التی ظهرت وصارت عین هذه الحقائق إلا الإنسان. وإلیه الإشاره بقوله:

{ إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَه عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ } أی، علی أهل السماوات و الأرض من ملکوتها و جبروتها { فَأَبَيْنَ أن يَحْمِلْنَهَا } حیث ما أعطیت استعداداتهم تحمُّلها. { وَحَمَلَهَا الإنسَانُ } لما فی استعداده ذلک. { إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } أی، ظلوماً علی نفسه ممیتاً إیاها مفنیاً ذاته فی ذاته تعالی، جهولاً لغیره، ناسیاً لما سواه نافیاً لما عداه بقوله: «لا إله إلا الله»؛(۱)

حق عالم را مانند وجود شَبَحی آفرید که روحی در آن نبود و به آیینه ای تیره می ماند. امر الهی جلای آیینه عالَم را اقتضا کرد تا مقصود از آن (که ظهور اَسرار الهی نهاده شده در اسما و صفات اند، صفاتی که مظهر همه آنها – به اجمال و تفصیل – انسان است) حاصل شود.

آدم – یعنی انسان کامل – عین جلای آن آینه و روح آن صورت می باشد.

۱- . شرح فصوص الحکم: ۳۳۸ – ۳۳۹.

زیرا به وجود او [آفرینش] عالَم پایان یافت و اَسرار و حقایق آن آشکار گشت.

در عالَم موجودی نیست که حقیقت خودش و دیگری برایش آشکار گردد به گونه ای که دریابد عین احدیت به شکل این حقایق (اعم از خودش و سایر اشیا) ظاهر و آشکار گردیده، جز انسان؛ و به آن اشاره خداست که فرمود:

«ما امانت را بر آسمان ها و زمین عرضه کردیم» یعنی بر اهل آسمان ها و زمین از ملکوت و جبروتشان «پس، از حمل آن ابا کردند» زیرا استعداد آنان تحمّل آن را نداشت «و انسان آن را بردوش کشید» بدان جهت که استعدادش را داشت «او ظلوم و جهول است» یعنی بر خویشتن ستم می ورزد، نفس خود را می میراند، آن را در ذات خدای متعال فانی می سازد، نسبت به دیگران جهول است ، ماسوای خدا را از یاد می برد و جز خدا را نفی می کند به این سخنش که می گوید: «لا إله إلّا الله»؛ خدایی جز خدای یکتا نیست.

نقد و بررسی

پیداست که در این بیان، قیصری بر اساس مبانی و پیش ساخته های ذهنی اش، آیه را به گونه ای نادرست تأویل می کند. به نظر وی، مقصود از امانت، همان حقیقت و هویت حضرت حق (و به تعبیری وجود منبسط) است که به همه هستی عرضه شد و جز انسان (به عنوان موجودی که جامع است) آن را برنتافت.

انسان «ظلوم» است؛ زیرا مرزهای تعینات را درمی نوردد، حدود را می شکند و با نفس ستیزی و ریاضت، به خویشتن ظلم می کند تا آنجا که فانی در خدا می شود.

و انسان «جهول» است؛ زیرا از غیر خدا غافل می شود و دیگر چیزها را به فراموشی می سپارد. مبنای این برداشت انحرافی از آیه، همان قوس صعود و نزول است؛ اینکه انسان از عالَم بالاـ نزول کرده و بار دیگر از این عالَم پست ماده، به سوی مبدأ آغازین خود صعود می کند.

امانت در احادیث

اشاره

پیداست که در صورت قرائن عقلی قطعی و یا دلایل نقلی معتبر می توان مقصود از «امانت» را در آیه به معنایی ویژه تفسیر کرد. در تعالیم امامان (علیهم السلام) احادیثی درباره این آیه رسیده که گاه اهمیت امانت داری را می رساند و گاه بیانگر امانت به عنوان وظیفه و مسئولیت است و در مواردی نیز مقصود از امانت، ولایت، ... می باشد.

اهمیت امانت

از امام صادق (علیه السلام) درباره مردی سؤال شد که به کسی پیغام می فرستد و به او می گوید که برایم جامه ای بخر. آن مرد در بازار برایش جامه را می جوید و در می یابد که آنچه در بازار هست نزد خودش می باشد، پس از آنچه نزد خودش وجود دارد به او می دهد.

امام (علیه السلام) فرمود:

لایَقْرَبَنَّ هذا و لایُدَنِّسُ نَفْسَه؛ إنّ الله عزّوجلّ یقول: { إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَه عَلَی السَّماوَاتِ وَالأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَیْنَ أن یَحْمِلْنَهَا وَأشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسانُ إِنَّهُ کَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } وإن کان عنده خیرٌ ممّا یَجِدُ له فی السوق فلایُعْطیه مِن عنده؛(۱)

به این [وسوسه] نزدیک نشود و خویشتن را نیالاید؛ خدای بزرگ می فرماید: «ما امانت را بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشتیم...» از آنچه نزد خودش هست ندهد، هر چند بهتر از جامه (و لباسی) باشد که در بازار می یابد.

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می فرماید:

ثمّ أداء الأمانه، فقد خاب من لیس أهلها.

إنّها عرضت علی السّماوات المبنیّه و الأرضین المدحوّه و الجبال ذات الطّول المنصوبه، فلا أطول و لا أعرض ولا أعلی ولا أعظم منها، ولو امتنع شیء بطول أو عرض أو قوّه أو عزّ لامتنعن، و لکن أشفقن من

۱- . تهذیب الأحکام۶: ۳۵۲، حدیث ۱۲۹؛ تفسیر صافی ۴: ۲۰۸.

العقوبه وعقلن ما جهل من هو أضعف منهنّ وهو الإنسان { إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } ؛(۱)

سپس یکی دیگر از وظائف الهی، ادای امانت است، آن کس که امانت ها را نپردازد زیانکار است، امانت الهی را بر آسمان های برافراشته، و زمین های گسترده، و کوه های بپا داشته، عرضه کردند، که از آنها بلندتر، بزرگتر، وسیع تر یافت نمی شود، اما نپذیرفتند، اگر بنا بود که چیزی به خاطر طول و عرض و توانمندی و سربلندی از پذیرفتن امانت سر باز زند آنان بودند، اما از کیفر الهی ترسیدند، و از عواقب تحمل امانت آگاهی داشتند، که ناتوانتر از آنها آگاهی نداشت، و آن انسان است، که خدا فرمود: (همانا انسان ستمکار نادان است) .

امانت، تکلیف الهی

روایت شده که هرگاه وقت نماز فرا می رسید امام علی (علیه السلام) بی قرار می شد و می لرزید و رخسار آن حضرت دگرگون می گشت، به آن حضرت گفتند:

ای امیرالمؤمنین شما را چه می شود؟ می فرمود:

جاءَ وقتُ الصلاه، وقت امانه عَرَضَها اللهُ علی السماوات والأرض والجبال، فأَبَیْنَ أن یَحملنَها و أشْفَقْنَ منها؛(۲)

وقت نماز فرارسید، هنگام [اَدای] امانتی که خدا بر آسمان ها و زمین و کوه ها عرضه داشت، پس ابا کردندکه آن را بر دوش کشند و از آن به هراس افتادند.

براساسِ این حدیث - که شاهد نقلی است - می توان گفت یکی از مصادیق امانت «نماز» می باشد، تکلیفی که خدا بر بندگان واجب ساخت.

امانت، ولایت علی (علیه السلام) و دیگر امامان (علیهم السلام)

احادیث زیادی هست که در آنها مقصود از «امانت»، «ولایت» دانسته شده است.

۱- . نهج البلاغه، خطبه ۱۹۰.

۲- . عوالی اللئالی ۱: ۳۲۴، حدیث ۶۲ ؛ تفسیر صافی ۴ : ۲۰۸ (با اندکی اختلاف) .

از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

هی ولایه امیرالمؤمنین؛(۱)

مقصود از امانت، ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) است.

از امام باقر (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

الولایه، أَبَیْنَ أن یَحملنَها کفراً بها وعناداً وحَمَلها الإنسان، والإنسان الذی حملها ابوفلان؛(۲)

مراد از «امانت» ولایت است، آسمان ها و زمین ابا کردند از بیم کفر [و ناسپاسی و ادا نکردن حق ولایت] آن را بردوش کشند! انسان آن را حمل کرد، و مقصود از انسانی که آن را حمل کرد، ابوفلان است.

در کتاب «معانی الأخبار» به سند معتبر از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود:

الأمانه، الولایه؛ و الأنسان ابوالشرور المنافق؛(۳)

مقصود از امانت، ولایت است، و مراد از انسان، ابو شرور منافق است.

نیز از امام صادق (علیه السلام) روایت طولانی در این زمینه هست که چکیده آن به نقل مرحوم فیض در صافی چنین است:

إنّ الله عرض أرواح الأئمّه علی السموات والأرض والجبال فغشیها نورهم و قال فی فضلهم ما قال. ثم قال: فولایتهم امانه عند خلقی فأیّکم یحملها بأثقالها و یدّعیها لنفسه؟ فأبت من ادّعاء منزلتها و تمنّی محلّها من عظمه ربّهم... .

فلم یزل أنبیاء الله بعد ذلک یحفظون هذه الأمانه و یخبرون بها أوصیاءهم والمخلصین من امّتهم فیأبون حملها ویشفقون من ادّعائها وَحَمَلَهَا الإنْسانُ الذی

۱- . اصول کافی۱: ۴۱۳، حدیث ۲ ؛ تفسیر صافی۴: ۲۰۷.

۲- . بصائر الدرجات: ۹۶، حدیث ۳ ؛ تفسیر صافی۴: ۲۰۷.

۳- . معانی الأخبار: ۱۱۰، حدیث ۲ ؛ تفسیر صافی۴: ۲۰۷ ؛ بحارالأنوار۲۳: ۲۷۹، حدیث ۲۰.

قـدعرف بأصـل کلّ ظلم منه الی یوم القیامه وذلک قول الله عزّوجلّ: { إِنَّا عَرَضْـنَا الأمَانَه عَلَی السَّماوَاتِ وَالأرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَیْنَ أن یَحْمِلْنَهَا وَأشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإنسَانُ إِنَّهُ کَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } ؛(۱)

خـدای متعـال ارواح ائمه را بر آسـمان ها و زمین عرضه داشت، پس نور آنان همه آنها را در برگرفت. خـدا آنچه را در فضـل آنان خواست گفت، سپس فرمود: ولایت آنان نزد خلقم امانت است، کـدام یک از شـما می توانـد آن را با سـنگینی (و گران قـدری) که دارد حمـل کنـد و برای خویشـتن ادعـا کنـد؟ آنهـا از ادعـای منزلتِ آن امـانت و آرزوی مکـانتِ آن – از عظمت پروردگارشان – ابا کردند... .

پیوسـته انبیای خدا – پس از ماجرای آدم (علیه السـلام) – این امانت را حفظ می کردند و جانشینان و برگزیدگان امتشان را به آن آگاه می ساختند، آنان از حملِ آن خودداری می کردند و از ادعای آن بیم داشـتند [تا اینکه] انسان (همان کسی که ریشه هر ظلمی شـناخته می شود تا روز قیامت) آن را بر دوش گـذاشت، و چنین است که خـدای بزرگ می فرمایـد: «ما امانت را بر آسـمان ها و زمین و کوه ها ارائه دادیم، آنان برنتافتند که آن را بردوش کشند و از آن هراسیدند، و انسان آن را حمل کرد؛ به راستی او بس ستم گر و نادان است».

از امام رضا (علیه السلام) روایت شده که درباره این آیه فرمود:

الأمانه، الولایه، من ادعاها بغیر حق فقد کفر؛(۲)

امانت، ولایت است؛ هرکه به ناحق آن را ادعا کند، کافر می باشد.

۱- . معانی الأخبار: ۱۱۰، حدیث ۲؛ تفسیر صافی۴: ۲۰۷ (به طور ملخص) .

۲- . معانی الأخبار: ۱۱۰، حدیث ۳ ؛ عیون اخبار الرضا (۲: ۲۷۴، حدیث ۶۶ ؛ تفسیر صافی۴ : ۲۰۷.

چکیده سخن

به طور کلی می توان برای «امانت» معنای جامعی را در نظر گرفت که همان استعداد تکلیف و مسئولیت پذیری می باشد و پیداست که در این راستا «ولایت» مهم ترین و بنیادی ترین تکلیف است.

دیگر موجودات جهان آفرینش، استعداد بردوشن کشیدن بار مسئولیت و تکلیف را نداشتند، لیکن انسان از این امتیاز برخوردار بود، گرچه اکثر آنها - با وجود استعداد و لیاقت - آن را حمل نمی کنند و به همین جهت «ظلوم» و «جهول»اند و به نفاق و شرک روی می آورند.

آیه بعد مؤید این معناست که می فرماید:

{ لِيُعَذِّبَ اللهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللهُ غَفُوراً رَحِيماً } ؛(۱)

برای آنکه خدا مردان و زنان منافق و مشرک را عذاب کند، و توبه مردان و زنانِ مؤمن را بپذیرد، و خدا آمرزنده و مهربان است.

به این ترتیب، صدر و ذیل آیه با هم سازگارند و شواهد روایی این معنا را تأیید می کند.

یادآوری لازم

در روایتی از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آمده است که:

انّ الکتابَ یُصَدِّقُ بعضُه بعضاً؛(۲)

بعضی از قرآن، بعضِ دیگر را تصدیق می کند.

و به طور کلی، تفسیر قرآن به قرآن - به گونه موجبه جزئیه - بهترین تفسیر است و معنای بعضی از آیات را می توان با بعضی دیگر دریافت.

۱- . سوره احزاب (۳۳) آیه ۷۳.

۲- . نهج البلاغه: خطبه ۱۸ ؛ احتجاج طبرسی۱: ۳۸۹ ؛ بحارالأنوار ۲: ۲۸۴.

لیکن این سخن که قرآن به غیر خودش نیاز ندارد و بی مراجعه به احادیث می توان به تفسیر قرآن پرداخت، درست نمی باشد.

علامه در المیزان بیان می دارد که از روش تفسیر قرآن به قرآن استفاده می کند، لیکن برای معنایی که درباره امانت می آورد و مقصود از آن را ولایت الهی و رسیدن به کمال صفتِ عبودیت می داند، شاهد قرآنی - از آیات دیگر - وجود ندارد.

افزون بر این، گاه در روایات، مصداق آیه به طور انحصاری مشخص شده است که مقصود از آن امامان (علیهم السلام) می باشند، لیکن علامه در این موارد، ائمه (علیهم السلام) را کامل ترین مصداق می داند، نه به صورت انحصار معنا در آنان.

از نمونه های این روش، آیه «دارندگان علم» است. خدای متعال می فرماید:

{ بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ } ؛(۱)

بلکه این قرآن آیاتی است آشکار در سینه کسانی که علم داده شدند.

در اینجا، علامه، ظاهر آیه را معنا می کند و از آن می گذرد، بی آنکه مشخص سازد مقصود { أُوتُوا الْعِلْمَ } چه کسانی اند.

درحالی که خود علامه، روایتی را نقل می کند که در آن به انحصار مشخص شده است که مقصود از { أُوتُوا الْعِلْمَ } ائمه اطهار (علیهم السلام) می باشند.

ابوبصیر از امام باقر (علیه السلام) درباره این آیه می پرسد، متن روایت در «بصائر الدرجات» چنین است:

أنتم هم؟ قال ابوجعفر (علیه السلام) مَن عَسی اَن یکونوا؟؛(۲)

آیا شمائید آنها؟ حضرت می فرماید: پس چه کسی [به جز ما] می تواند [مقصود] باشد؟

و در روایتی از امام صادق (علیه السلام) رسیده است که:

۱- . سوره عنکبوت (۲۹) آیه ۴۹.

۲- . بصائر الدرجات: ۲۲۵ ؛ المیزان ۱۶: ۱۴۹.

مقصود از { أُوتُوا الْعِلْمَ } ، ائمه اطهار (علیه السلام) می باشند.(۱)

علامه در ذیل این روایت می نویسد:

این معنا در کتاب کافی و بصائر الدرجات، به چند طریق، روایت شده است.

و این از باب جَرْی می باشد به معنای انطباق آیه به کامل ترین مصداق ها، به دلیل روایتی که در زیر می آید.(۲)

آن گاه علامه، روایتِ پیشین را می آورد.(۳)

۱- . کافی ۱: ۲۱۴، حدیث ۲؛ المیزان ۱۶: ۱۴۸ - ۱۴۹.

۲- . المیزان ۱۶: ۱۴۹.

۳- . عبارت علامه در روایتی که آورده چنین است: «و فی البصائر بإسناده عن بریدبن معاویه عن أبی جعفر (قال: قلت له: (بَلْ هُوَ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ (فقال: أنتم هم من عسی أن یکونوا؟». براساس این متن علامه چنین استفاده کرده است که امام (به برید فرموده است: شما همان ها هستید (همان که علم به آنها داده شده است) ، انتظار می رود چه کسانی دیگر باشند؟ عین این متن در تفسیر نورالثقلین (۴ : ۱۶۵ ، حدیث ۷۵) به نقل از بصائر نیز نقل شده است، و به نظر می رسد مرحوم علامه به مأخذ اصلی (بصائر الدرجات) مراجعه نکرده و این عبارت را از تفسیر نورالثقلین نقل کرده است، لکن با مراجعه به بصائر الدرجات روشن می شود بریدبن معاویه چنین روایتی ندارد و در سند و متن حدیث خطا و اشتباه رخ داده است. هیجده روایت در بصائر الدرجات (جزء چهارم، باب یازدهم) در ذیل آیه شریفه (بَلْ هُوَ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ (نقل شده که همه آنها بیانگر این است که مقصود از «أوتوا العلم» ائمه (هستند و بیشتر آنها دلالت بر اختصاص به ایشان دارد، از جمله روایت بریده که حدیث اول باب است و متن آن چنین است: «عن أبی جعفر (قال: قلت له: قول الله: (بَلْ هُوَ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ (قال: إیّانا عنی». حدیث دوم باب، روایت ابوبصیر است که متن آن در بیان فوق آمده است؛ به نظر می رسد تقارب این دو حدیث باعث اشتباه دیداری شده و از این جهت مرحوم حویزی در نورالثقلین حدیث ابوبصیر را به برید نسبت داده است، لکن اشکال اساسی در متن حدیث است، و بدون تردید تصحیفی در متن واقع شده و اگر کسی سایر روایات این باب را حتی در خود تفسیر نورالثقلین ببیند کاستی این متن برایش آشکار می گردد.

این درحالی است که در کتاب اصول کافی از امام باقر (علیه السلام) نقل شده که آن حضرت این آیه را تلاوت کرد و با دستش به سینه اش اشاره کرد.(۱)

و از آن حضرت رسیده است که این آیه را تلاوت کرد و فرمود: «[مقصود] علم میانِ دو طرف جلد قرآن نیست» پرسیدند: آنان چه کسانی اند [که علمِ قرآن به آنان داده شد].

فرمود:

مَن عسی أن یکونوا غیرنا؛(۲)

چه کسانی جز ما می توانند باشند؟!

در روایت دیگر از ابوبصیر رسیده است که امام باقر (علیه السلام) این آیه را تلاوت فرمود، سپس گفت: ای ابامحمد، به خدا سوگند، علم آنچه را میان دو جلد قرآن آورد اراده نکرد. ابوبصیر می گوید: پرسیدم: فدایت شوم! آنان کیانند؟ فرمود: چه کسی جز ما می تواند [مقصود] باشد؟!(۳)

و از هارون بن حمزه روایت شده که گفت: شنیدم امام صادق (علیه السلام) تلاوت می کرد { بَلْ هُوَ آیَاتٌ بَیِّنَاتٌ فِی صُدُورِ الَّذِینَ أُوتُوا الْعِلْمَ } و می فرمود: «هم الأئمّه خاصّه»؛(۴) دارندگان علم [قرآن و آگاه به همه ظرایف آن] به طور ویژه ائمه اند.(۵)

در آیه «امانت» نیز روایات فراوانی هست که مقصود از آن «ولایت» می باشد، و به طور ویژه ولایت امیرالمؤمنین (علیه السلام) دانسته شده است.

۱- . کافی ۱: ۲۱۳، حدیث ۱؛ تفسیر صافی ۴: ۱۲۰.

۲- . کافی ۱: ۲۱۴، حدیث ۳؛ تفسیر صافی ۴: ۱۲۰.

۳- . بصائر الدرجات: ۲۲۵.

۴- . کافی ۱: ۲۱۴، حدیث ۴.

۵- . روایات در این زمینه فراوان است؛ نگاه کنید به، بحارالأنوار ۲۳: ۲۰۰ - ۲۰۲، حدیث ۳۴ - ۴۲.

درحالی که علامه – در بحث روایی – پس از نقل این روایت، می نویسد:

اَقول: المرادُ بولایه أمیرالمؤمنین (علیه السلام) ما کان هو أوّلُ فاتح لِبابه مِن هذه الأمّه، و هو کونُ الإنسان بحیث یَتَولَّی الله سبحانه أمْرَه بمجاهدته فیه بإخلاص العبودیّه له دون الولایه بمعنی المَحَبَّه أو بمعنی الإمامه، و إن کان ظاهرُ بعض الروایات ذلک بنوع من الجَرْی والإنطباق؛(۱)

می گویم: اینکه در روایت آمده است مقصود از امانت، ولایت امیرالمؤمنین می باشد، بدان جهت است که آن حضرت در میان این امت، گشاینده این دَر بود؛ اینکه انسان با مجاهدت در راه خدا و اخلاص در بندگی او به جایی رسد که خدای سبحان متولّی امرش شود، نه ولایت به معنای محبت یا امامت؛ هرچند که ظاهر بعضی از روایات – از باب جَری و انطباق [حمل کلی بر فرد بارز آن] – می باشد.

پیداست که این سخن، به این صورت که علامه بیان کرده است، پذیرفتنی به نظر نمی رسد؛ زیرا فاتح باب ولایت – در نخستین مرتبه – شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) می باشد.

آری، اگر ایشان امام علی (علیه السلام) را به عنوان مهم ترین مصداق امانت – نه یکی از مصادیقی که به کمال عبودیت دست یافته است – ذکر می کرد، در آن صورت امکان جمع و سازگاری وجود داشت.

از سویی در روایات اشاره ای به «ولایت الهی» – به عنوان مصداقی برای امانت – نشده است. این تفسیر از امانت توجیه درستی ندارد؛ زیرا در روایات به صراحت و آشکارا بیان شده است که مقصود از امانت، امامت امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می باشد.

و این یک اشکال کلّی بر تفسیر المیزان است که روایات را در متن تفسیر نمی آورد و پس از پایان یافتن تفسیر آیات، در آخر آنها را یادآور می شود و در نتیجه معنایی که از ظاهر روایات رخ می نماید با برداشت های تفسیری که پیش از آنها ارائه شده، ناسازگاری

۱- . المیزان ۱۶: ۳۷۶.

می یابـد. درحالی که تعالیم امامان دریای بی کران معارف وحیانی است و در همه زمینه ها رهنمودهای کلیـدی و آموزنـده و ناب دارد و می بایست پیش از دیگر دانش ها و رهیافت ها وارسی و پژوهش گردد.

سخن امام علی (علیه السلام) در نهج البلاغه همواره راهگشاست، آنجا که می فرماید:

{ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ } (۱) و { فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ } (۲) والأعلامُ قائمه، والآياتُ واضحه، والمنارُ منصوبه، فأينَ يتاه بكم، وكيف تَعْمَهُون وبينكم عـتره نـبيِّكم؟! و هم اَزمّه الحـقّ و أعلاـمُ الـدين و اَلسـنه الصِـدق، فـاَنزِلُوهم بـأحسن منـازِلِ القرآن، وَرِدُوهم ورود الهِيم العِطاش؛(۳)

(ای مردم) به کجـا می رویـد؟ و چرا از حق به باطـل می گراییـد؟ پرچم هـای حق افراشـته و نشانه ها آشـکارند و مشـعل های [هدایت] نصب شده اند. شـما را به کجا سر می گردانند؟ چگونه گیج و حیران [این سو و آن سو] می روید درحالی که عترت پیامبرتان در میان شـماست؟ آنان زمامـداران حق و بزرگان دین و زبان های راستین انـد، پس در نیکوترین منازل قرآن آنها را جای دهید، و چون شتران تشنه روان سوی آبشخور، سویشان بشتابید.

والحمد لله ربِّ العالمین

۱- . سوره تکویر (۸۱) آیه ۲۶.
۲- . جمله (فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ) در آیات زیر آمـده است: سوره انعام (۶) آیه ۹۵؛ سوره یونس (۱۰) آیه ۳۴؛ سوره فاطر (۳۵) آیه ۳؛ سوره غافر (۴۰) آیه ۶۲.
۳- . نهج البلاغه: خطبه ۸۷.

نمایه آیات

آیات صفحات

{ إِنَّ أَصْحابَ الْجَنَّه الْيَوْمَ فى شُغُلٍ فاكِهُون هُمْ وَ أَزْواجُهُم } / ۱۸۱

{ إِنَّما نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدادُوا إِثْماً } / ٢٠٧

{ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ } / ٢٦٤ ٢٦٧ ٢٦٨

{ إِنَّهُ ظَنَّ أن لَن يحُور } / ٨٥

{ إِنَّهُ كَانَ ظَلُوماً جَهُولاً } / ٤٢٢ ٤٢٤ ٤٢٧

{ إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ مَسْرُورًا } / ٨٥

ص: ۴۳۹

{ فَمَنْ أُوتِیَ کِتابَهُ بِیَمینِهِ فَأُولئِکَ یَقْرَؤُنَ کِتابَهُمْ وَ لایُظْلَمُونَ فَتیلا } / ۸۳

{ فَهُوَ فی عیشَه راضِیَه } / ۹۱ ۹۲

«فَوَ رَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّیاطِینَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِیًّا } / ۲۴

{ فِی جَنَّاتٍ وَعُیُونٍ } / ۱۴۰

{ فی صُحُفٍ مُکَرَّمَه } / ۱۰۲

{ لَقَدْ أرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَأنزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ } / ۲۰۳

{ لَقَدْ كُنْتَ فِی غَفْلَه مِنْ هذا فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ } / ۱۸۴

{ لَقَدْ مَنَّ اللهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أنفُسِهِمْ... } / ۳۷۲

{ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلا جانٌّ } / ۱۶۶

{ لَوْأنزَلْنا هذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأيْتَهُ خاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَه اللهِ } / ۴۱۶

{ وَ أَمَّا الَّذينَ فَسَقُوا فَمَأواهُمُ النَّارُ كُلَّما أرادُوا أنْ يَخْرُجُوا مِنْها... } / ۲۳۵ ۲۳۶

{ وَ أنَّ عَذابى هُوَ الْعَذابُ الأليمُ } / ۲۲۲

{ وَ إِن مِنكمُ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلىَ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا } / ۲۴

{ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ جَميعاً فَقالَ الضُّعَفاءُ لِلَّذينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبعاً... } / ۲۳۷

{ وَ جَنَّه عَرْضُها كَعَرْضِ السَّماءِ وَالأرْضِ اُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا } / ۱۳۴ ۱۸۶

{ وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقَالَهَا } / ٢٣٣

{ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لأَمْرِ اللهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ } / ٢٢٣

{ وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ } / ٦٤ ٦٦

{ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ } / ٢٢٣

{ وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّه لِلْمُتَّقِينَ } / ١٣٣

{ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَه وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ } / ۲۶۳ ۲۷۱ ۲۷۴ ۲۷۵

{ وَتِلْكَ الْجَنَّه الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ } / ۱۳۷

{ وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الإنسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى } / ۱۳۶

{ وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ } / ۲۱۵ ۲۵۱

{ وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَه مِّن رَبِّكُمْ وَجَنَّه عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ... } / ۱۵۸

{ يُؤْتِی الْحِكْمَه مَنْ يَشاءُ وَ مَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَه فَقَدْ اُوتِیَ خَيْراً كَثِيراً... } / ۳۶۶

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أنفُسَكُمْ وَأهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَه... } / ۳۲۰ ۳۳۸

{ يَاوَيْلَتَنَا مَا لِهٰذَا الْكِتَابِ لايُغَادِرُ صَغِيرَه وَلاكَبِيرَه إلَّا أحْصَاهَا } / ۸۶

{ يَا أَيُّها الَّذِينَ ءَامَنُواْ أطِيعُواْ اللهَ وَأطِيعُواْ الرَّسُولَ وَ لاتُبْطِلُواْ أعْمَالَكم } / ۱۴۵

{ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ } / ۳۴۶

نمایه روایات

روایات /صفحات

الْفَهْم وَالْقَضَاء / ۳۶۸

قال: فی السماء السابعه... فسدره المنتهی، فی السماء السابعه و جنه المأوی، عندها. / ۱۸۸

قال: ینظرون إلی وجه الله، أی إلی رحمه الله و نعمته / ۶۷

کان علی الحسن و الحسین تعویذان حشوهما من زغب جناح جبرئیل / ۳۳۰

کُلُّ اُمَّه یُحاسِبُها إمامُ زَمانها، و یَعرِفُ الأئمَّه أولیاءَهُم و أعداءَهُم بِسیماهُم / ۹۱

و إنما يعنى بالنظر إليه، النظر إلى ثوابه تبارك و تعالى / ۶۷

الاسکندریه، فقال: یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) رأیت أقواماً یتطیلسون... / ۳۲۴

یضِیءُ عَلَی الصّراط لعلی و فاطمه، مِثل الدّنیا سبعین مرّه / ۲۸

منابع و مآخذ:

قرآن کریم.

۱.آغاز و انجام؛ خواجه نصیرالدین طوسی (وفات: ۶۷۲ ق) ، مقدمه و شرح و تعلیقات از آیت الله حسن زاده آملی، انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۷۴ ش.

۲.آموزش فلسفه؛ محمدتقی مصباح یزدی، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۸۳ش.

۳.آیات العقائد؛ تقریرات دروس آیه الله سید جعفر سیدان، انتشارات ولایت، اول ۱۳۸۹ش.

۴.الاحتجاج؛ احمد بن علی طبرسی، تعلیق: سید محمد باقر خرسان، دار النعمان، نجف اشرف ۱۳۸۶ق - ۱۹۶۶م.

۵.الإختصاص؛ شیخ مفید، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید، قم ۱۴۱۳ ق.

۶.اساس التوحید؛ میرزا مهدی آشتیانی، انتشارات هومس، تهران ۱۳۸۸ش.

۷.اسرار الآیات؛ صدر المتألهین، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰ ش.

۸.الأسفار الأربعه؛ ملاصدرا شیرازی، دار احیاء التراث، بیروت ۱۹۸۱م.

۹.اصول المعارف؛ ملامحسن فیض، با تحقیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، دوم ۱۳۶۲ش.

۱۰.أطیب البیان فی تفسیر القرآن؛ سید عبد الحسین طیب، انتشارات اسلام، تهران ۱۳۷۸ش.

۱۱.اعتقادات الإمامیه وتصحیح الاعتقاد؛ شیخ صدوق و شیخ مفید، کنگره شیخ مفید، قم۱۴۱۴ق

۱۲.الإلهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل؛ محاضرات استاد شیخ جعفر سبحانی، به قلم حسن محمد مکی عاملی، قم، المرکز العالمی للدراسات الإسلامیه، چهارم ۱۴۱۳ق.

۱۳.الأمالی؛ شیخ صدوق، قسم الدراسات الإسلامیه مؤسسه البعثه، قم، مؤسسه البعثه، اول۱۴۱۷ق.

۱۴.الأمالی؛ شیخ مفید، تحقیق: حسین استاد ولی و علی اکبر الغفاری، دارالمفید، بیروت۱۴۱۴ق.

۱۵.الأمالی؛ محمدبن حسن طوسی، تحقیق: موسسه بعثت، دار الثقافه، قم، اول، ۱۴۱۴ق.

۱۶.انوار درخشان؛ سیدمحمد حسین حسینی همدانی، تحقیق از محمد باقر بهبودی، کتابفروشی لطفی، تهران ۱۴۰۴ ق.

۱۷.اوائل المقالات؛ شیخ مفید، تحقیق: شیخ إبراهیم أنصاری، دار المفید للطباعه والنشر والتوزیع، بیروت ۱۴۱۴ ۱۹۹۳م.

۱۸.بحارالأنوار؛ علامه محمدباقر مجلسی، مؤسسه الوفاء، بیروت ۱۴۰۳ ۱۹۸۳م.

۱۹.البرهان؛ سید هاشم بحرانی، بنیاد بعثت، تهران ۱۴۱۶ق.

۲۰.بشاره المصطفی؛ محمدبن علی طبری، تحقیق: جواد قیومی إصفهانی، مؤسسه نشر إسلامی، قم، اول، ۱۴۲۰ق.

۲۱.بصائر الدرجات؛ محمدبن حسن صفار، تصحیح وتعلیق: حاج میرزا حسن کوچه باغی، منشورات اعلمی، تهران ۱۳۶۲ش.

۲۲.بیان السعاده؛ سلطان محمد گنابادی، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۰۸ق.

۲۳.بیان الفرقان فی توحید القرآن؛ علامه شیخ مجتبی قزوینی، با تعلیقات: استاد سیدجعفر سیدان، تحقیق: مدرسه علوم دینی حضرت ولیعصر (علیه السلام)، انتشارات دلیل ما، اول ۱۳۸۹ش.

۲۴.پیام قرآن؛ استاد ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۳ش.

۲۵.تاریخ تمدن اسلام؛ جرجی زیدان (ترجمه علی جواهر کلام) ،انتشارات امیر کبیر، تهران.

۲۶.تاریخ مدینه دمشق؛ ابن عساکر، تحقیق: علی شیری، دارالفکر، بیروت ۱۴۱۵ق.

۲۷.التبیان؛ محمدبن حسن طوسی، با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

۲۸.التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ حسن مصطفوی، بنگاه ترجمه ونشر کتاب، تهران۱۳۶۰ش.

۲۹.تسنیم؛ عبدالله جوادی آملی، تحقیق: احمد قدسی، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۵ش.

۳۰.تصحیح إعتقادات الإمامیه؛ الشیخ المفید، تحقیق حسین درگاهی، بیروت، دارالمفید للطباعه و النشر و التوزیع، دوم، ۱۴۱۴ق.

۳۱.تفسیر ابن عربی؛ ابوعبدالله محیی الدین محمد ابن عربی، تحقیق سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۲ ق.

۳۲.تفسیر العیاشی؛ محمد بن مسعود العیاشی، تحقیق: الحاج السید هاشم الرسولی المحلاتی، المکتبه العلمیه الإسلامیه، تهران.

۳۳.تفسیر القرآن الکریم؛ (منسوب به) محی الدین بن عربی، تحقیق: سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث، بیروت ۱۴۲۲ق.

۳۴.تفسیر القرآن الکریم؛ سید عبد الله شبر، دار البلاغه للطباعه و النشر، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

۳۵.تفسیر القرآن الکریم؛ محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) ، تحقیق: محمد خواجوی، انتشارات بیدار، قم ۱۳۷۹ش.

۳۶.التفسیر المبین؛ محمد جواد مغنیه، بنیاد بعثت، قم.

۳۷.التفسیر المنسوب إلی الامام العسکری (علیه السلام)؛ مدرسه امام مهدی، قم ۱۴۰۹ ق

۳۸.تفسیر ثعلبی؛ ثعلبی، تحقیق: ابی محمد بن عاشور، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۲ق.

۳۹.تفسیرصافی؛ ملامحسن فیض کاشانی، تحقیق حسین اعلمی، انتشارات الصدر، تهران۱۴۱۵ق

۴۰.تفسیرقمی؛ علی بن ابراهیم قمی، تحقیق: سیدطیب موسوی جزایری، دارالکتب، قم۱۳۶۷ش.

۴۱.تفسیر نمونه؛ ناصر مکارم شیرازی، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۷۴ش.

۴۲.التوحید؛ شیخ صدوق، تحقیق: سید هاشم حسینی تهرانی، جامعه مدرسین، قم ۱۳۵۷ش.

۴۳.تهذیب الأحکام؛ شیخ طوسی، تحقیق: سیدحسن موسوی خرسان، دار الکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

۴۴.جامع الأخبار؛ تاج الدین شعیری، انتشارات رضی، قم ۱۳۶۳ ش.

۴۵.جامع الشتات؛ محمداسماعیل خواجوئی، تحقیق: سید مهدی رجائی، ۱۴۱۸ق.

۴۶.جلاء الاذهان وجلاءالاحزان؛ ابو المحاسن حسین بن حسن جرجانی، تحقیق: سید جلال الدین حسینی (محدث) ، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

۴۷.الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین؛ سیدعبدالله شبر، مقدمه: سیدمحمد بحرالعلوم، کویت ، ۱۴۰۷ ق.

۴۸.حق الیقین فی معرفه اصول الدین؛ سیدعبدالله شبر، انوار الهدی، قم ۱۴۲۴ ق.

۴۹.حکمت الهی؛ مهدی الهی قمشه ای، انتشارات اسلامی، تهران ۱۳۶۳ش.

۵۰.الخرائج والجرائح؛ قطب الدین راوندی، تحقیق: مؤسسه الإمام المهدی با اشراف سید محمد باقر موحد ابطحی، مؤسسه الإمام المهدی ، قم ۱۴۰۷ق.

۵۱.الخصال؛ شیخ صدوق، تحقیق: علی أکبر غفاری، جامعه مدرسین، قم ۱۴۰۳ق. - ۱۳۶۲ش.

۵۲.الخلود فی جهنم؛ محمدعبدالخالق کاظم، منشورات المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، قم، ۱۳۸۳ش.

۵۳.دار السلام؛ محدث نوری، تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، انتشارات المعارف الإسلامیه.

۵۴.دانشنامه امام علی (علیه السلام)؛ علی اکبر رشاد، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵ ش.

۵۵.دلائل الإمامه؛ محمد بن جریر طبری، مؤسسه بعثت، قم ۱۴۱۳ق.

۵۶.ده رساله فارسی؛ حسن حسن زاده آملی، نشر الف لام میم، ۱۳۸۵ش.

۵۷.الذریعه؛ آقا بزرگ تهرانی، دارالاضواء، بیروت ۱۴۰۳ق - ۱۹۸۳م.

۵۸.الرسائل التوحیدیه؛ سیدمحمدحسین طباطبائی، مؤسسهالنعمان، بیروت۱۴۱۹ق.

۵۹.رساله فی الحدوث؛ ملاصدرا، تصحیح و تحقیق: سید حسین موسویان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران ۱۳۷۸ش.

۶۰.روح البیان؛ اسماعیل حقی بروسوی ، دارالفکر، بیروت.

۶۱.روض الجنان وروح الجنان فی تفسیرالقرآن؛ ابوالفتوح رازی، تحقیق: دکتر محمدجعفر یاحقی دکتر محمدمهدی ناصح، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد۱۴۰۸ق.

۶۲.روضه الواعظین؛ محمدبن فتال نیشابوری، تحقیق: سید محمد مهدی سید حسن خرسان، منشورات شریف رضی، قم.

۶۳.ریاض السالکین فی شرح صحیفه سید الساجدین (علیه السلام) ؛ سید علی خان مدنی شیرازی، تحقیق: سید محسن حسینی امینی، مؤسسه النشر الاسلامی،۱۴۱۵ق.

۶۴.ریحانه الأدب؛ میرزا محمدعلی مدرس تبریزی، چاپخانه شفق، تبریز۱۳۴۹ش.

۶۵.الزهد؛ حسین بن سعید کوفی، تحقیق: میرزا غلام رضا عرفانیان، العلمیه، قم ۱۳۹۹.

۶۶.سدّ المَفَر علی القائل بالقدر؛ محمد باقر علم الهدی، مرکز فرهنگی انتشارتی منیر، تهران ۱۳۸۷ش.

۶۷.شرح اصول کافی؛ مولی محمدصالح مازندرانی، تحقیق: میرزا ابوالحسن شعرانی، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۱ق ۲۰۰۰م.

۶۸.شرح الأسماء الحسنی؛ ملاهادی سبزواری، منشورات مکتبه بصیرتی، قم.

۶۹.شرح العقیده الطحاویه؛ ابن أبی العز الحنفی، المکتب الإسلامی، بیروت، چهارم ۱۳۹۱ق.

۷۰.شرح المقاصد فی علم الکلام؛ سعدالدین تفتازانی، دارالمعارف النعمانیه، پاکستان ۱۴۰۱ق ۱۹۸۱م.

۷۱.شرح باب حادی عشر (النافع یوم الحشر) ؛ فاضل مقداد، تحقیق: مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۶۵ش.

۷۲.شرح حدیث عرض دین حضرت عبدالعظیم حسنی؛ لطف الله صافی گلپایگانی، دلیل ما، قم ۱۳۸۷ش.

۷۳.شرح غرر الحکم و درر الکلم؛ آقا جمال الدین خوانساری، تصحیح: سید جلال الدین محدث ارموی، دانشگاه تهران ۱۳۶۶ش.

۷۴.شرح فصوص الحکم؛ تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی، انتشارات مولی، تهران۱۳۶۸ش.

۷۵.شرح فصوص الحکم؛ محمد داوود قیصری رومی، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، اول ۱۳۷۵ش.

۷۶.شرح نهج البلاغه (صبحی صالح) ؛ سیدرضی، دار الهجره، قم.

۷۷.شرح نهج البلاغه؛ ابن ابی الحدید، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب، بیروت ۱۹۶۲م.

۷۸.شرح نهج البلاغه؛ میثم بن علی بن میثم البحرانی، دفتر نشر الکتاب،۱۳۶۲ش.

۷۹.شواهد الربوبیه؛ صدرالمتألهین، وفات مؤلف۱۰۵۰ق، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، المرکز الجامعی للنشر، مشهد، ۱۳۶۰ش.

۸۰.صحاح اللغه؛ اسماعیل بن حماد الجوهری، تحقیق: احمد عبدالغفور العطار، دار العلم للملایین، بیروت ۱۴۰۷ق ۱۹۸۷م.

۸۱.صحیح شرح العقیده الطحاویه؛ حسن بن علی السقاف، دار الإمام النووی ، عمان — أردن، اول۱۴۱۶ - ۱۹۹۵ م.

۸۲.صحیفه سجادیه؛ امام زین العابدین (علیه السلام) ، مؤسسه النشر الإسلامی، قم ۱۴۰۴ق. ۱۳۶۳ش.

۸۳.عده الداعی؛ ابن فهد حلی، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۰۷ ق.

۸۴.العرشیه؛ ملاصدرا شیرازی؛ تصحیح: غلام حسین آهنی، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۱ ش.

۸۵.العقائدالحقه؛ سیداحمد خوانساری، تحقیق: ناصرباقری بیدهندی، دلیل، قم۱۴۲۱ق ۱۳۷۹ش.

۸۶.علل الشرائع؛ شیخ صدوق، تحقیق: سیدمحمد صادق بحرالعلوم، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۸۶ق.

۸۷.علی بن موسی الرضا (علیه السلام) والفلسفه الإسلامیه؛ عبدالله جوادی آملی، محقق: محمد حسن شفیعیان، دار الاسراء، قم، دوم ۱۴۲۲ق.

۸۸.عوالی اللئالی؛ ابن ابی جمهور احسائی، تحقیق: آقا مجتبی عراقی، سیدالشهداء، قم ۱۴۰۳ق ۱۹۸۳م.

۸۹.العین؛ خلیل بن احمد فراهیدی، تحقیق: الدکتور مهدی المخزومی، الدکتور إبراهیم السامرائی، مؤسسه دار الهجره، ۱۴۰۹ق.

۹۰.عیون اخبار الرضا (علیه السلام) ؛ شیخ صدوق، تحقیق: شیخ حسین اعلمی، مؤسسه الاعلمی، بیروت ۱۴۰۴ق.

۹۱.عیون الأنباء فی طبقات الأطباء؛ ابن ابی اصبیعه، تحقیق: دکتر نزار رضا، دار المکتبه الحیاه، بیروت.

۹۲.غرر الحکم و درر الکلم؛ عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، دفتر تبلیغات، قم ۱۳۶۶ش.

۹۳.فتح الباری (شرح صحیح البخاری) ؛ ابن حجر عسقلانی، دار المعرفه للطباعه والنشر، بیروت.

۹۴.فتوحات مکیه (۴ جلدی) ؛ محی الدین بن عربی، دار صادر، بیروت.

۹۵.فرهنگ ابجدی عربی فارسی؛ رضا مهیار (قرن: پانزدهم) .

۹۶.فرهنگ علوم عقلی؛ سید جعفر سجادی، کتابخانه ابن سینا، تهران ۱۳۴۱ش.

۹۷.فرهنگ عمید؛ حسن عمید، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۸۴ش.

۹۸.فرهنگ معارف اسلامی؛ سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۳ ش.

۹۹.فصوص الحکم؛ محی الدین عربی، مقدمه و تعلیقه: ابوالعلاء عفیفی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.

۱۰۰.فصول العقائد؛ خواجه نصیرالدین طوسی، تعلیق: شیخ علی سبط الشیخ، ۱۳۹۳ق.

۱۰۱.فضائل الشیعه؛ شیخ صدوق، انتشارات اعلمی، تهران.

۱۰۲.قاموس قرآن؛ سیدعلی اکبر قرشی، دارالکتب الإسلامیه، تهران، ششم ۱۳۷۱

۱۰۳.قواعد کلی فلسفی درفلسفه اسلامی؛ غلام حسین ابراهیمی دینانی،پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۸۰ش.

۱۰۴.کفایه الموحدین؛ میرزا اسماعیل طبرسی نوری، انتشارات علمیه اسلامیه.

۱۰۵.کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام؛ سید عبد الحسین طیب، کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲ش.

۱۰۶.کنز الدقائق؛ محمد بن محمد رضا القمی المشهدی، تحقیق: حسین درگاهی، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران ۱۳۶۸ش.

۱۰۷.الکاشف؛ محمد جواد مغنیه، دار الکتب الاسلامیه، تهران ۱۴۲۴ق.

۱۰۸.الکافی؛ محمدبن یعقوب کلینی، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، دارالکتب الإسلامیه، تهران ۱۳۶۵ش.

۱۰۹.کامل الزیارات؛ جعفربن محمدبن قولویه، تحقیق: جواد قیومی، مؤسسه نشر الفقاهه۱۴۱۷ق.

۱۱۰.کتاب الزهد؛ حسین بن سعید اهوازی کوفی، وفات مؤلف قرن۳، تحقیق: میرزا غلام رضا عرفانیان، قم، ۱۴۰۲ق.

۱۱۱.کشف الأسرار و عدّهالأبرار؛ رشیدالدین میبدی، تحقیق: علی اصغر حکمت، انتشارات امیر کبیر، تهران ۱۳۷۱ ش.

۱۱۲.کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ علامه حلی، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۷ق.

۱۱۳.کفایهالأثر؛ خزازالقمی، تحقیق: سیدعبداللطیف حسینی کوهکمری، انتشارات بیدار،قم۱۴۰۱.

۱۱۴.کفایه الموحدین؛ سید اسماعیل طبرسی نوری، انتشارات علمیه اسلامیه.

۱۱۵.کمال الدین و تمام النعمه؛ شیخ صدوق، تصحیح وتعلیق: علی أکبر غفاری، مؤسسه نشر جامعه المدرسین، قم ۱۴۰۵ق – ۱۳۶۳ ش.

۱۱۶.کنزالعمال؛ متقی هندی، تحقیق: شیخ بکری حیانی، مؤسسه الرساله، بیروت۱۴۰۹ق ۱۹۸۹م.

۱۱۷.لسان العرب؛ محمدبن مکرم ابن منظور، دار صادر، بیروت ۱۴۱۴ ق.

۱۱۸.لغتنامه دهخدا؛ علی اکبر دهخدا، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰ش.

۱۱۹.مجمع البحرین؛ فخرالدین طریحی، تحقیق: سید احمد حسینی، کتابفروشی مرتضوی، تهران ۱۳۷۵ ش.

۱۲۰.مجمع البیان؛ فضل بن حسن طبرسی، تحقیق: محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران ۱۳۷۲ش.

۱۲۱.مجمع الزوائد و منبع الفوائد؛ نور الدین علی بن أبی بکر الهیثمی، دار الکتب العلمیه بیروت، ۱۴۰۸ق ۱۹۸۸ م.

۱۲۲.مجموعه ورام؛ ورام بن ابی فراس، انتشارات مکتبه الفقیه، قم.

۱۲۳.المحاسن؛ احمدبن محمد بن خالد برقی، دار الکتب الإسلامیه قم، ۱۳۷۱ق.

۱۲۴.محاضرات فی أصول الفقه؛ محمد اسحاق فیاض (تقریرات بحث خارج اصول آیه الله خویی) ، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۱۹ق.

۱۲۵.مستدرک الوسائل؛ محدث نوری، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، قم ۱۴۰۸ ق.

۱۲۶.المسلک فی اصول الدین؛ محقق حلی، تحقیق: رضا استادی، مجمع البحوث الاسلامیه، مشهد ۱۴۱۴ق.

۱۲۷.مسند احمد؛ احمد بن حنبل، دار صادر ، بیروت.

۱۲۸.مصباح الفقاهه؛ تقریرأبحاث سماحه آیهالله العظمی السید أبوالقاسم الموسوی الخوئی، به قلم محمدعلی التوحیدی، منشورات مکتبه الداوری، قم ۱۳۷۷ ش.

۱۲۹.مصباح المتهجّد؛ شیخ طوسی، مؤسسه فقه الشیعه، بیروت ۱۴۱۱ق ۱۹۹۱م.

۱۳۰.المصباح المنیر؛ احمد مُقری فَیّومی، موسسه دار الهجره، قم ۱۴۲۵ق.

۱۳۱.معانی الأخبار؛ شیخ صدوق، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۹ق ۱۳۳۸ش.

۱۳۲.مفاتیح الغیب؛ فخرالدین رازی، دار إحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۲۰ق.

۱۳۳.مفردات الفاظ القرآن؛ راغب اصفهانی، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دار العلم، بیروت ۱۴۱۲ق

۱۳۴.ممد الهمم در شرح فصوص الحکم؛ استاد حسن حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸ ش.

۱۳۵.مَن لایحضره الفقیه؛ شیخ صدوق، انتشارات جامعه مدرسین، قم ۱۴۱۳ ق.

۱۳۶.مناقب آل ابی طالب؛ محمد بن علی بن شهرآشوب، تحقیق: لجنه من أساتذه النجف، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف ۱۳۷۶ق ۱۹۵۶م.

۱۳۷.المنجد؛ لویس معلوف، معراج، دوم، ۱۳۶۵ش.

۱۳۸.منشور جاوید (تفسیر موضوعی) ؛ جعفر سبحانی، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۳ ش.

۱۳۹.منهج الرشاد فی معرفه المعاد؛ محمد نعیم طالقانی (ملانعیما طالقانی) ، تحقیق: رضا استادی، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲ش.

۱۴۰.مواهب علیّه؛ حسن بن علی کاشفی، تحقیق: سیدمحمدرضا جلالی، انتشارات اقبال، تهران ۱۳۶۹ش.

۱۴۱.موسوعه مصطلحات الفلسفه عندالعرب؛ جیرار جهامی، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت ۱۹۹۸م.

۱۴۲.المیزان؛ سید محمد حسین طباطبائی، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۴۱۷ق.

۱۴۳.نفحات الرحمن؛ محمد نهاوندی، تحقیق: مؤسسه بعثت، قم، ۱۴۲۹ق.

۱۴۴.نور البراهین فی بیان اخبار الساده الطاهرین؛ سیدنعمهالله موسوی جزائری، تحقیق: سید مهدی رجائی، مؤسسه نشر اسلامی، اول ۱۴۱۷ق.

۱۴۵.نور الثقلین؛ عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، تحقیق از سید هاشم رسولی محلاتی، انتشارات اسماعیلیان، قم ۱۴۱۵ ق.

۱۴۶.نهایه الحکمه؛ سید محمد حسین طباطبایی، تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، مؤسسه النشر الاسلامی، قم ۱۴۱۷ق.

۱۴۷.النهـایه فی غریب الحـدیث؛ مبـارک بن محمـد الجزری ابن الأـثیر، تحقیق: طـاهر أحمـد الزاوی، محمود محمـد الطناحی، مؤسسه إسماعیلیان للطباعه والنشر والتوزیع، قم ۱۳۶۴ ش.

۱۴۸.نهج البلاغه (فیض الاسلام) ؛ سیدرضی، مؤسسه چاپ و نشر تالیفات فیض الاسلام، انتشارات فقیه، تهران ۱۳۷۹ش.

۱۴۹.وسائل الشیعه؛ شیخ حرعاملی، مؤسسه آل البیت (علیهم السلام)، قم ۱۴۰۹ق.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


مرکز تحقیقات رایانه‌ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹